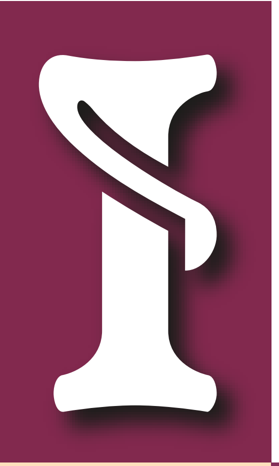




Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO JULIO-DICIEMBRE 2023 · AÑO 27 · NÚM. 59

La experiencia místico-religiosa



nterscticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Redacción: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González
Formación y portada: Alejandro Gutiérrez Franco

Año 27, núm. 59, julio-diciembre 2023

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Director Editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Coordinadora del número: Lucero González Suárez

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en junio de de 2023.

Índice

Presentación
Lucero González Suárez 7

I. LA EXPERIENCIA MÍSTICO-RELIGIOSA

Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa
Jacob Buganza Torio 14

El Caracol del corazón: Una propuesta de otra espiritualidad y educación posibles
Santiago María Borda-Malo Echeverri 37

Antología mística de san Juan Diego con base en el *Nican Mopohua*
Arturo Rocha Cortés 52

La voz de un silencio elocuente de la mano de Elías
Carlos Ceballos Blanco 66

El cristianismo como modo de existencia. Una meditación fenomenológico-hermenéutica, a partir de la filosofía de Søren Kierkegaard
Lucero González Suárez 84

La putrefacción divina en la filosofía de Nietzsche
Víctor Ignacio Coronel Piña 108

II. *DOSSIER*

El problema de la justicia en *Voz diferente*. Carol Gilligan y la relevancia moral de la experiencia femenina
Marina Dimitrievna Okolova 120

La dieta de la interculturalidad y la transculturalidad: una forma diferente de pensar y vivir la cultura
Andrés Gerardo Aguilar García 146

Barbarie, capitalismo y la vida de los pueblos originarios como posibilidad de humanismo
Edgar Alejandro Daniel Santiago 158

Xenofobia y barbarie moral en México. Propuesta de interculturalidad en el marco educativo democrático de Pérez Tapias
Emanuel Cubias Ibarra 171

La belleza del olvido en la era posmoderna
Irel Penélope Quezada 184

Verstehen y Erklären**: La hermenéutica en las ciencias sociales**
Álvaro Reyes Toxqui 202

III. ARTE Y RELIGIÓN

Y Dios puso su morada en el barrio**...: Los exvotos en la Religiosidad Popular como testimonio de la experiencia de lo Sagrado en la cotidianidad**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 221

Espacios sagrados: santuarios, capillas, templos… en la provincia de Chimborazo, Ecuador
Luis Fernando Botero Villegas 240

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Fiesta religiosa y devoción popular.* El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX
Gerardo González Reyes 265

V. CARPETA GRÁFICA

Los colores de la fe: espiritualidad y sentidos en la ritualidad indígena
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 270

PRESENTACIÓN

Déjame solo aquel poco de mí
con que pueda llamarte mi todo.
Déjame solo aquel poco de mi voluntad
con que pueda seguirte en todo lugar,
llegar a ti en cada cosa y ofrecerte
mi amor a cada segundo.
Déjame solo aquel poco de mis cadenas
que me sujeten a tu voluntad para que en mi vida
pueda llevar a cabo tus deseos, y que es
la cadena de tu amor.

Rabindranath Tagore

Una primera aproximación al esclarecimiento de aquello que nombran los términos *religión* y *mística* exige la presentación de sus significados etimológicos. Cicerón deriva el primero de *relegere*, que, a su vez, alude a la acción de releer. En el mundo histórico-cultural del orador latino se consideran religiosos a quienes releen o examinan lo referente al culto divino.[1] En suma, se entiende por religión una reflexión sobre lo relevante y el cumplimiento de los deberes para con los dioses. Lactancio asegura que "religión" procede

[1] Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 71-72.

de *religare*,[2] palabra que se utiliza para indicar la necesidad humana de establecer un vínculo piadoso con lo divino. Esta última acepción es la que ha prevalecido en la historia de Occidente; tan es así que san Agustín sostiene que "se llama religión lo que se religa".[3]

A mi entender, la religión es:

> Un modo de existencia, adoptado de manera libre y consciente, que surge como respuesta existencial positiva, de absoluta disponibilidad, a la manifestación del misterio salvífico/liberador. Más que una experiencia aislada [ordinaria o extraordinaria], la religión es un proceso de transformación vital, originado, sostenido y consumado por la manifestación elusiva de la divinidad [es decir, de la esencia no manifiesta de Dios y de los dioses]. Éste puede asumir la forma de unión [con] o fusión [en] la divinidad, según tenga por propósito la salvación o la liberación.[4]

La palabra mística "no aparece en el Nuevo Testamento ni en los Padres apostólicos, y se introduce en el vocabulario cristiano a partir del siglo III".[5] Más tarde, el término se aplicará al sentido alegórico de las Sagradas Escrituras, a los elementos del ritual cristiano y a la divinidad.

El sustantivo mística aparece en la primera mitad del siglo XVII para designar una experiencia y un discurso que tienen por causa un conocimiento engendrado por el encuentro vital con lo divino. A partir de esa época el vocablo se emplea para hacer referencia a testimonios escritos en los que se declara la experiencia de Dios. Mística designa "una experiencia, una modalidad del conocimiento y un discurso específicos".[6]

En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido con Gómez Caffarena en que "la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más gradual que esencial".[7]

Desde mi punto vista, la mística es la expresión radical de la religión. El fenómeno místico se desarrolla en el seno del fenómeno religioso. De

---

[2] Lactancio, *Instituciones divinas*, IV 28.

[3] San Agustín, *Retractaciones*, I 13.

[4] Lucero González Suárez, *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos*, Bogotá-México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, 2020, p. 53.

[5] Juan de Dios Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 20.

[6] Michel de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI y XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 27.

[7] José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007, p. 217.

hecho, "es prácticamente unánime el reconocimiento de la estrecha relación entre mística y religión y la afirmación de la presencia de la mística en todas las religiones".[8]

A cada expresión religiosa subyace una experiencia mística. Los rasgos esenciales que la experiencia de la divinidad asume en cada contexto religioso, así como el conjunto de mediaciones "en que dicha experiencia se inscribe, determinará[n] formas muy diferentes de mística a las que sólo analógicamente puede aplicarse el mismo nombre".[9]

La mística constituye el principio y el fin de la religión. El hombre deviene místico cuando supera la representación tradicional de Dios y de los dioses en favor del encuentro personal con la divinidad.

La experiencia místico-religiosa puede transformarse, volverse problemática, decaer o incluso persistir únicamente como el recuerdo de la huida de los dioses, pero no desaparecer. En las más diversas circunstancias es patente que el anhelo de entrar en contacto con Dios y con los dioses ha estado, está y estará presente en el hombre. No ha habido ni habrá una comunidad donde la búsqueda de la salvación o de la liberación esté ausente del todo.

¿Cuál es la relación de la filosofía con la experiencia místico-religiosa? La filosofía, como realización máxima del pensar, es una investigación cuyo propósito es hacer comprensibles las experiencias fundamentales, que constituyen el habitar. Por este motivo, el filósofo no puede omitir el análisis relativo en la manera en que la relación con Dios y con los dioses determina la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, del mundo en el que se desarrolla su vida cotidiana, de los otros, de las cosas y de lo totalmente Otro.

En los últimos años se ha dado un auge de los estudios filosóficos sobre los fenómenos religioso y místico. Tan pronto quedó superada la idea errónea de que la actitud religiosa era una consecuencia de la ignorancia y que desaparecería con el progreso del conocimiento científico, se hizo evidente la necesidad de indagar, partiendo del reconocimiento de que la religión es un fenómeno transcultural: ¿Por qué el hombre es capaz de lo divino?, ¿qué impacto tiene la manera en la que cada sociedad se representa lo divino en su forma de organización?, ¿cuáles son los rasgos esenciales del fenómeno religioso?, ¿en qué sentido la religión funda el sentido del mundo y de la existencia?

Bajo la conciencia de que, además de hacer frente a las problemáticas específicas de cada época y contexto la filosofía no puede desatender las preguntas perennes, los artículos que integran la sección monográfica de este número responden a enfoques y referentes filosóficos y teológicos diversos. Sus autores tienen en común el deseo de comprender algún aspecto de la

[8] J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 29.

[9] *Ibidem*, p. 23.

experiencia religiosa; pero difieren en sus planteamientos y aportaciones, que van desde la reflexión sobre las repercusiones éticas de la experiencia de Dios, hasta el llamado a asumir con valentía que el dios-concepto de la metafísica "ha muerto".

El artículo que inaugura la sección es "Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa". A lo largo de sus páginas, Jacob Buganza Torio lleva a cabo un agudo análisis del *De vita Moysis*, de san Gregorio de Nisa, cuyo hilo conductor corresponde por completo a su área de especialidad: la filosofía moral. El autor inicia exponiendo cómo se vinculan los conceptos *virtud moral*, *perfección* y *bien*, atendiendo dos perspectivas: la metafísica platónica y la cristiana. Tal ejercicio se relaciona directamente con una de las tareas que desde el nacimiento de la filosofía cristiana ha estado en el centro de la reflexión; a saber, evidenciar tanto la continuidad, como la ruptura entre las visiones del mundo neoplatónica y cristiana. El artículo pone de manifiesto que el primer aspecto no es evidente por principio. Para reconocer aquello en lo que confluyen cristianismo y neoplatonismo es indispensable que, a semejanza de Moisés, el individuo se esfuerce por alcanzar la virtud, ya que esta última es condición de posibilidad de la contemplación divina.

El segundo texto, "El Caracol del corazón: Una propuesta de otra espiritualidad y educación posibles", es de Santiago María Borda-Malo Echeverri. El estilo del escrito rompe con la manera habitual de hablar respecto de la experiencia religiosa. No se trata de una mera exposición de conceptos e ideas fundamentales en torno al tema. Como él mismo lo aclara, es una meditación que nace de la búsqueda ininterrumpida de la presencia esquiva de Dios en la cotidianidad, que destaca por su belleza formal. Tomando como referente principal las *Moradas del castillo interior*, de santa Teresa de Jesús, Santiago presenta de modo poético el arduo camino espiritual que culmina en la contemplación. La intención del escrito consiste en exhibir las determinaciones de la existencia místico-religiosa, correspondientes a cada una de las siete estancias en las que el autor divide el proceso que culmina en el encuentro con lo divino. Siete son los aposentos espirituales que el autor analiza: sensibilidad, sentimiento, imaginación, voluntad, inteligencia, memoria y espíritu. Al hacerlo, pone de manifiesto que, al detenerse en cada uno de ellos, quien consigue habitar de ese modo experimenta una transformación que, poco a poco, lo va llevando a la plenitud deseada por todo corazón humano. El texto es una invitación a que el lector extraiga sus propias conclusiones en torno a la necesidad de recuperar la "teología del corazón".

El tercer artículo, escrito por Arturo Rocha Cortés, que lleva por título "Antología mística de san Juan Diego con base en el *Nican Mopohua*", es una exégesis de la experiencia mística de san Juan Diego Cuauhtlatoatzin, quien, como es sabido, fue favorecido con la visión de santa María de

Guadalupe en el cerro del Tepeyac. El autor ofrece una interpretación del *Nican Mopohua* que tiene como eje central el análisis de cuatro símbolos a través de los cuales se hace patente la intuición de lo divino del santo mexicano: las flores, las espinas, el vergel y el desierto. La principal aportación del escrito, que se distingue por su esmerado estilo, consiste en convocar al lector para que se dé cuenta en que, en cada uno de los símbolos antes mencionados, se expresa una intuición de lo divino que actuó como catalizador de la evangelización novohispana indígena. Una experiencia religiosa que, desde la perspectiva de su autor, tiene cierto paralelismo con la mística de san Juan de la Cruz.

El cuarto artículo lleva por título "La voz de un silencio elocuente de la mano de Elías". Haciendo gala de su esmerada formación, Carlos Ceballos Blanco ofrece una meditación teológica que gira en torno a las enseñanzas de Elías: profeta y mistagogo a quien resulta provechoso leer para ser instruidos sobre el modo en que, a solas y en silencio, sin importar el escenario histórico cultural donde el azar del nacimiento o la elección lo hayan situado, el hombre de ayer, hoy y siempre puede escuchar la voz de Dios. Utilizando el método elaborado por la teología latinoamericana —cuyas fases son "ver", "juzgar" y "actuar"—, Carlos lleva a cabo un análisis sociológico del fenómeno religioso en la posmodernidad, destinado a dilucidar los efectos de la secularización. Una vez hecho el diagnóstico religioso de nuestro tiempo, el discurso toma por centro la experiencia de encuentro de Elías con Dios, la cual se distingue de la tradición porque, para describir la presencia salvífico-liberadora de Yhwh, no recurre a imágenes como el fuego, el terremoto o el viento, sino al silencio elocuente. La principal enseñanza de Elías es que, para descubrir la presencia de Dios, es necesario escuchar, esclarecer, ponderar y entender su palabra, lo cual pone de manifiesto que la experiencia mística no radica en fenómenos extraordinarios —por más llamativo que sea su estudio para disciplinas como la psicología de la religión—, sino en un contacto cotidiano con Dios, que abre los ojos del espíritu permitiéndole distinguir lo esencial de lo accidental. Para concluir, el autor presenta algunas consideraciones que pretenden orientar la acción de la Iglesia en el mundo, a fin de que permanezca fiel a su vocación profético-liberadora.

En el quinto artículo, "El cristianismo como modo de existencia. Una meditación fenomenológico-hermenéutica, a partir de la filosofía de Søren Kierkegaard", partiendo del reconocimiento de que, por diversas razones, la experiencia de Dios no siempre es comprendida correctamente, me he propuesto pensar, bajo la guía de Kierkegaard, en torno a las dificultades inherentes al seguimiento de Cristo. Mi aproximación al filósofo danés no pretende sumarse a los escritos eruditos. Jamás me ha interesado contribuir a engrosar las páginas de la historia de la filosofía. Mi interés, de carácter

existencial y auténticamente filosófico, consiste en problematizar un hecho generalizado: con la mayor facilidad, una gran cantidad de personas se consideran cristianas, pero no tienen idea de la exigencia infinita que esa modalidad de la vida fáctica entraña. Mi escrito tiene como propósito distinguir al cristianismo de la cristiandad, mediante la exhibición de aquello que define el modo de existencia originado por el encuentro con el Crucificado, desde una triple perspectiva hermenéutica, fenomenológica y trascendental.

Finalmente, en su escrito "La putrefacción divina en la filosofía de Nietzsche", Víctor Ignacio Coronel Piña reflexiona sobre el que, de acuerdo con Heidegger, constituye uno de los acontecimientos más importantes de la historia de Occidente. A saber, la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche. Para evitar malentendidos, desde las primeras páginas el autor puntualiza que su deseo no es sólo contribuir a los estudios especializados sobre la obra del filósofo alemán. Ciertamente, el tema ha sido abordado desde diferentes enfoques y campos filosóficos. La literatura es abundante, a tal punto que parecería imposible agregar algo al respecto. No obstante, el artículo va más allá por cuanto invita al lector a pensar sobre las repercusiones existenciales del terrible anuncio que figura en el famosísimo parágrafo 125 de *La gaya ciencia*: "¿Adónde ha ido Dios? [...] ¡Yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!". Al meditar sobre la muerte de Dios, lo que el autor se propone es hacer ver que la putrefacción divina abre para el hombre occidental una doble posibilidad: tomar distancia de los valores cristianos y adoptar la actitud creativa del niño que, desde la inocencia del devenir, tiene la capacidad de generar una nueva concepción en torno al ejercicio de la libertad. A fin de cumplir con dicho cometido, la primera sección del texto analiza el significado de la "muerte de Dios". A continuación, se exhibe la oposición radical entre Dionisio y el Crucificado, a la luz de *Ecce homo* y de los *Fragmentos póstumos.* La tesis a demostrar es que Nietzsche es el primer "filósofo del peligro" por atreverse a mirar la imperiosa necesidad de que el ser humano renuncie a la idea de Dios.

Cada uno de los artículos incluidos en esta sección de la revista constituye una invitación a pensar o a problematizar, desde el propio contexto vital, la experiencia místico-religiosa propia del cristianismo, concebida como modalidad de la vida fáctica, única e irreductible. En cada uno de ellos se encuentra un llamado a dejarse interpelar por el acontecer de lo divino y a preguntarse seriamente quién es Dios, quién es el hombre para él y delante de Él y, más importante aún, qué significa existir en presencia de Dios.

Lucero González Suárez

I. LA EXPERIENCIA MÍSTICO-RELIGIOSA

PERFECCIÓN, VIRTUD Y TEOFANÍA EN EL *DE VITA MOYSIS* DE GREGORIO DE NISA

PERFECTION, VIRTUE AND THEOPHANY IN DE VITA MOYSIS BY GREGORY OF NISA

Jacob Buganza Torio [*]

RESUMEN Este trabajo recupera el argumento central del *De vita Moysis* de san Gregorio de Nisa desde la perspectiva de la filosofía moral. En primer lugar, el artículo vincula los conceptos *virtud moral*, *perfección* y *bien* desde una visión metafísica platónico-cristiana. En segundo lugar, el autor relaciona los conceptos metafísicos anteriores con la antropología filosófica del teólogo capadocio con el fin de enlazarlos, por último, con dos de las teofanías de Moisés y su carácter paradigmático.

ABSTRACT This work recovers the central argument of Saint Gregory of Nyssa´s *De vita Moysis* from the perspective of moral philosophy. First of all, the article links the concepts of moral virtue, perfection and good from a platonic-christian metaphysical vision. Secondly, the author relates the previous metaphysical concepts with the philosophical anthropology of the cappadocian theologian in order to link, finally, with two of the theophanies of Moses and his paradigmatic character.

[*] Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México.

Palabras clave
Gregorio de Nisa, virtud moral, bien, perfección, teofanía, soledad

Keywords
Gregory of Nyssa, moral virtue, good, perfection, theophany, loneliness

San Gregorio de Nisa, hermano carnal de san Basilio de Cesárea, continúa la obra de este último y, de cierta manera, es culminación del grupo Padres de la Iglesia, cuyos integrantes reciben el nombre de *capadocios.* Es habitual entre los intelectuales de la época tardo-antigua utilizar un lenguaje común, derivado específicamente de la filosofía en boga, a saber, el neoplatonismo, cuyos cultivadores son muchos, pero de entre los que destacan, por la grandeza de sus construcciones teoréticas, Plotino, Proclo y Jámblico. Buena parte del discurso cristiano está construido con base en las categorías de la filosofía helénica y muchas de ellas provienen de la amplia y caudalosa tradición platónica que, en varios casos, aglutina a la peripatética y la estoica. Ya los grandes representantes de la filosofía religiosa de los primeros dos siglos de nuestra era han sembrado fecundas ideas, y ahora, después de labrado el pensamiento, da enormes frutos entre los filósofos cristianos, cuyas pugnas internas, representadas por los diversos movimientos heréticos y gnósticos, han consolidado la reflexión de la Iglesia. Uno de estos frutos del pensamiento es justamente la reflexión teorética de san Gregorio Niseno.

Es cierto que Heinrich Dörrie ha cuestionado el carácter platónico del movimiento cristiano, incluso de los albores de nuestra era, por la razón de que hay elementos provenientes de la filosofía de Platón y, en general, del mundo helénico, que son incompatibles con el cristianismo.[1] También es cierto que tesis como la pitagórico-órfica metempsicosis, la estructura jerárquica de la divinidad,[2] la eternidad del mundo, entre otros, no son admitidas en el seno de la filosofía cristiana. Sin embargo, el credo cristiano y el desenvolvimiento de la teoría en cuanto filosofía, es decir, en cuanto especulación racional, aunque entreverada con la escritura, implican elementos que no son estrictamente endógenos al cristianismo. Por el contrario, hay elementos exógenos que es difícil negar. Y no es que los Padres de la Iglesia

[1] La síntesis de su postura al respecto está contenida en su *Platonica minora*, Munich, Wilhelm Fink, 1976, pp. 515-522.

[2] Sólo hasta cierto punto puede admitirse esta idea, pues son de dominio público las múltiples interpretaciones cristianas sobre Dios, en tiempos justamente de los Padres de la Iglesia, que derivaron en las herejías del monarquianismo, el marcionismo, el adopcionismo y el arrianismo.

—y en nuestro caso los capadocios— discriminen —como se haría hoy en día— la filosofía estrictamente de Platón de sus diversos cultivadores, para quienes se ha creado la nomenclatura *platonismo medio* y *neoplatonismo.* No obstante, el lenguaje culto de la época se encuentra configurado por estas especulaciones y categorías filosóficas, y los Padres —entre los que se cuentan los capadocios— se sirven de ellas y hasta recomiendan algunas de sus enseñanzas como preparación o propedéutica. En ese sentido, nos parece más conforme la tesis de Claudio Moreschini que la de Dörrie, ya que, para el primero, los capadocios —como muchos Padres— emplearon la filosofía griega para configurar una doctrina cristiana:

> Es verosímil, además, que los cristianos leyeran no sólo a Platón [sobre todo algunos de sus diálogos] sino también a los neoplatónicos contemporáneos y la tradición platónica precedente. No se puede excluir que conocían también algún libro de Plotino que, en algunas ediciones, circulaban junto a los textos de Porfirio que los comentaban. En substancia, el cuadro general de la filosofía platónica es el dotado por Porfirio, mientras que Jámblico parece no haber tenido casi ningún influjo sobre ellos. Tampoco los capadocios podían no tener en cuenta la especulación de la escuela de Alejandría, donde el platonismo ya había sido elaborado de modo profundo. Hay, por ende, muchas *voces* platónicas.[3]

Ahora bien, en el campo de la especulación volcada a lo práctico, es decir, en lo que suele englobarse bajo la reflexión *moral*, puede afirmarse que también hay elementos de continuidad entre la tradición helénica y la cristiana, aunque ciertamente no una mera calca, sino que la filosofía cristiana introduce elementos novedosos. Moreschini insiste en que la ascesis tanto de san Gregorio de Nacianzo, como la de san Gregorio de Nisa "no contrastaba, substancialmente, con un cierto tipo de platonismo, puesto que la valoración negativa del cuerpo y los bienes externos estaba ya esbozada, en el fondo, en el *Fedón*".[4] De entre las obras que el niseno ha legado a la posteridad y que permiten visualizar la continuidad entre la ética y la ascesis helénica y cristiana resalta el *De vita Moysis*, texto que destaca sobre otros, como explica Mateo-Seco:

> En *La vida de Moisés*, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada. El pensamiento central es la consideración de la virtud como un progreso al infinito. Gregorio había tratado ya este asunto anteriormente. Lo había desarrollado con cierta extensión por

[3] Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci*, Roma, Città Nuova, 2008, p. 163.

[4] *Ibidem,* p. 162.

> primera vez en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y más adelante en el pequeño escrito *Sobre la perfección cristiana*. En *La vida de Moisés,* este asunto constituye la columna vertebral del libro, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada.[5]

Lo que interesa en este trabajo es que a partir del *De vita Moysis* es posible observar una continuidad teórico-práctica entre los conceptos de *perfección* y *virtud,* para lo cual es preciso observarlos desde la perspectiva generalísima del Bien, el cual, para la tradición cristiana, al igual que para la neoplatónica, resulta ser Dios. Después, parece conveniente revisar cuál es la visión del hombre que sostiene la filosofía nisena, en la que se encuentra la división tripartita del alma, en racional, concupiscible e irascible, siendo la primera en la que se encuentra la estabilidad y firmeza necesarias para llevar una vida conforme a la virtud. Destaca que san Gregorio no propugne la eliminación de las otras dos partes más vinculadas a lo corpóreo, pues equivaldría a mutilar al hombre y obtener de él una visión que no le corresponde. Resulta definitivo que el ser humano —como Moisés lo ha hecho— cultive la vía de la virtud, que es la condición que le permite elevarse a la contemplación de Dios, en cuanto es posible. Por ello, nos parece, hay una centralidad en la vida moral que san Gregorio subraya con ahínco y que resulta de mucho provecho destacar.

Virtud, perfección y la naturaleza del Bien

Utilizando el símil de la carrera de caballos, en la que el espectador está a la expectativa de que su favorito cruce la meta en primer lugar, así se estima a sí mismo san Gregorio mientras visualiza al destinatario de su escrito (presumiblemente un monje más joven que él) en τὸ τῆς ἀρετῆς στάδιον: el contendiente está en la carrera por alcanzar la victoria, por lo cual el niseno le alienta a que siga adelante y lo exhorta para que aumente su esfuerzo. No se trata de un aliento irreflexivo, sino que, así como el padre estimula al hijo para que continúe por la senda victoriosa (ηίκη),[6] de la misma manera san Gregorio motiva al presumible monje. Ahora bien, el premio al que aspira el corredor de esta metáfora proviene de arriba, como recuerda san Gregorio a propósito de las palabras del apóstol: "olvido lo que dejé atrás y me

[5] Lucas Mateo-Seco, "Introducción", *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, p. 20.

[6] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 1-2. Para este trabajo, hemos seguido la excelente traducción de Mateo-Seco; para el texto griego hemos retomado y, en algunos casos, confrontado con la versión castellana, la edición de Simonetti.

lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, al premio que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús" (*Flp* 3:13-13). Así, pues, la vida, entendida como una carrera cuya meta se sitúa en Dios, recibe exhortaciones y motivaciones para promover este movimiento y acelerarlo. Dicho movimiento se denomina *vida perfecta* (τέλειος βίος). El *De vita Moysis* explora el itinerario del hombre que busca la perfección para alcanzar el premio de Jesucristo: así como otrora hiciera Filón alejandrino —máximo exponente de la filosofía mosaica, en su obra homónima—, la labor emprendida por san Gregorio interpreta el itinerario de Moisés a la luz de la Escritura, lo cual implica, para los cristianos, y a diferencia de lo que ocurre con Filón, los libros neotestamentarios, auténtica llave para penetrar en los sentidos más enigmáticos que contiene. El monje destinatario del tratado ha de tomar como ejemplo lo que el propio san Gregorio hace en relación con él, a saber, que ha obedecido a su pedido. Esto hace resaltar la virtud de la σωφροσύνη, sobre todo, considerando que la obediencia a la que el destinatario se ha sometido es voluntaria (ἑκούσιος).

Ahora bien, las Escrituras, que es donde la Palabra de Dios está condensada, son las que muestran la manera en que puede llevarse a cabo la τέλειος βίος. ¿Cómo definir la perfección? ¿Cómo comprender la virtud, que parece ser precisamente el camino a la perfección? Gregorio confiesa —como hiciera Platón, también a propósito de los mismos temas— su incapacidad para definir con precisión qué es la perfección y la virtud. Sin embargo, aun cuando no sea posible alcanzar la precisión anhelada, es posible decir algo sobre esos argumentos. De ahí que aclare en qué consiste la perfección con estas palabras: "En todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites, como sucede con la cantidad continua o discontinua".[7] En el mundo sensible todo ente tiene inicio y fin, de manera que la perfección se ciñe a ellos, que son los extremos o límites. Puesto que la cantidad es el elemento común a lo sensible, se sigue que la perfección se puede encerrar en la cantidad misma. "En cambio, con respecto a la virtud, hemos aprendido del apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite".[8]

La tesis del niseno justamente se encuentra indicada en estas líneas iniciales, pues conducen hacia la doctrina de la ἐπέκτασις,[9] como se verá

[7] *Ibidem,* I, 5: "Ἡ τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅσα τῇ αἰσθήσει μετρεῖται πέρασί τισιν ὡρισμένοις διαλαμβάνεται, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ, τοῦ τε συνεχοῦς καὶ τοῦ διωρισμένου".

[8] *Idem*: "Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἕνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὅρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὅρον".

[9] *Cfr.* Colin Macleod, "The Preface to Gregory of Nyssa´s 'Life of Moses'", *The Journal of Theological Studies*, Oxford University Press, Oxford, vol. 33, núm. 1, 1982, pp. 183-191.

más abajo. Resulta sintomático que su postura sea la de san Pablo: ha sido precisamente el oriundo de Tarso quien más se ha acercado a Cristo, por lo cual se reviste como modelo para todo auténtico cristiano. Las palabras que le dispensa a san Pablo no dejan lugar a dudas: "Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia adelante, pues le parecía peligroso detenerse en la carrera".[10]

Los elementos centrales de la postura de san Gregorio se encuentran compendiados en este último pasaje. En primer término, el apóstol Pablo resulta ser el modelo de cristiano: lo es en cuanto se ha dirigido a la divinización, por lo cual la expresión "ὁ θεῖος Ἀπόστολος" no se presta a dudas. San Pablo ha logrado ser caracterizado como "θεῖος", esto es, "divino", porque "siempre" ha seguido la senda de la virtud, sin dejarla de lado; siempre se ha dirigido hacia adelante sin detenerse, lo cual señala que el camino de la virtud resulta ser infinito, a diferencia de las perfecciones del mundo sensible, que son finitas. La razón de esto último se encuentra en la naturaleza misma del bien, por lo cual el texto se prolonga diciendo: "Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites, y sólo es limitado por la presencia de su contrario, como la vida es limitada por la muerte y la luz por la tiniebla; en general, todo aquello que es bien tiene su término en aquello que es considerado lo opuesto del bien. Así como el final de la vida es el comienzo de la muerte, así también el pararse en la carrera hacia la virtud es el principio de la carrera hacia el vicio".[11]

El bien es ilimitado: no sólo el Bien en cuanto tal, del que habla enseguida, sino cualquier tipo de bien, en cuanto es reflejo de Aquél. En términos generales, el bien sólo posee como límite lo que se le opone, a saber, lo que es, en relación con él, el mal. De ahí los ejemplos del niseno para explicitarlo: la muerte limita a la vida y la oscuridad a la luz.[12] Lo que interesa a nuestro autor es destacar que al ser contrarios no se complementan entre sí,

---

[10] San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, I, 5: "ὁ γὰρ πολὺς ἐκεῖνος καὶ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν ὁ θεῖος Ἀπόστολος ἀεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων οὐδέποτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξεν· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλὴς αὐτῷ ἦν ἡ τοῦ δρόμου στάσις".

[11] *Idem,* "ὅτι πᾶν ἀγαθὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὅρον οὐκ ἔχει, τῇ δὲ τοῦ ἐναντίου παραθέσει ὁρίζεται, ὡς ἡ ζωὴ τῷ θανάτῳ καὶ τὸ φῶς τῷ σκότῳ· καὶ πᾶν ὅλως ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ τοῖς ἀγαθοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου νοούμενα λήγει· ὥσπερ οὖν τὸ τῆς ζωῆς τέλος ἀρχὴ θανάτου ἐστίν, οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀρετὴν δρόμου ἡ στάσις ἀρχὴ τοῦ κατὰ κακίαν γίνεται δρόμου".

[12] Por supuesto, hay otra manera de entender este paso, a saber, como de la luz a la oscuridad o tiniebla, específicamente, en la teofanía, como se verá más adelante. *Cfr.* Hui Xia, "From light to darkness: The progress of the spiritual journey according to Gregory of Nyssa's *De vita Moysis*", en Johan Leemans y Matthieu Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, Leiden, Brill, 2014, pp. 540-551.

de manera que la vía de la virtud no es la vía del vicio: así como la vida no es la muerte, y en términos absolutos aquélla concluye en ésta, de la misma manera la virtud cesa cuando ingresa el vicio. Del texto, extrae san Gregorio: "Por esta causa, no nos engañaba nuestro razonamiento al decir que, en lo que mira a la virtud, es imposible una definición de la perfección, ya que se ha demostrado que todo lo que se encuentra enmarcado en unos límites no es virtud. Y puesto que he dicho que, para aquellos que van en pos de la virtud es imposible alcanzar la perfección, aclararé mi pensamiento con respecto a esta cuestión".[13]

El argumento puede ser reelaborado así: la virtud es ilimitada, y si la perfección consiste en la ejecución de la virtud, se sigue que la perfección es ilimitada. Lo que es ilimitado no puede definirse con propiedad; en consecuencia, la perfección es indefinible estrictamente. En consonancia con esta ganancia teórica, el siguiente párrafo tiene una importancia mayúscula: "El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia".[14] En suma, Dios es el Bien, como ha subrayado la tradición platónica desde antaño, y neoplatónica, en tiempos de los capadocios.

Con los pasajes anteriores expuestos y buscando armonizarlos todavía más, puede decirse que la concepción del Bien como carente de límite (οὐκ ἔχει), esto es, como lo ilimitado, ya ha sido acentuada por la tradición platónica y, sobre todo, por la neoplatónica. Bien se sabe que, entre los ascensos que Platón propone para alcanzar el principio de todas las cosas, destaca la vía del Bien. Los genuinos filósofos son aquellos que están enamorados del espectáculo de la verdad,[15] y a ella, en consecuencia, se dirigen con todas sus

[13] San Gregorio de Nisa, I, 6: "Οὐκοῦν οὐ διεψεύσθη ὁ λόγος ἡμῖν, ἀμήχανον ἐπὶ τῆς ἀρετῆς εἶναι τὴν τῆς τελειότητος περίληψιν λέγων· ἐδείχθη γὰρ ὅτι τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετὴ οὐκ ἔστιν. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς μετιοῦσι τὸν κατ᾽ ἀρετὴν βίον ἀδύνατον εἶπον εἶναι τὸ ἐπιβῆναι τῆς τελειότητος, οὕτως ὁ λόγος καὶ περὶ τούτου σαφηνισθήσεται".

[14] *Ibidem,* I, 7: "Τὸ πρώτως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ Θεῖον, ὅ τί ποτε τῇ φύσει νοεῖται, τοῦτο καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται".

[15] *Cfr. Rep.* 275e. Hay un pasaje muy importante en *De vita Moysis* en el que su autor afirma sin dilación que la verdad y el ser son lo mismo, de manera que Dios al ser el Ser es asimismo la Verdad. El texto dice: "A mi parecer, ésta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser. El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe. Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en altas meditaciones, conocerá con esfuerzo qué es lo verdaderamente existente —aquello que tiene el ser por su propia naturaleza—, y qué es lo no existente, es decir, aquello que tiene ser sólo en apariencia, al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma", II, 23. El espectáculo de la verdad de Platón puede verse concretado, de nueva cuenta, por esta filosófica descripción del niseno: "Lo que siempre es de igual forma,

fuerzas. El camino que conduce a la contemplación de la verdad puede caracterizarse como un camino virtuoso, en el sentido de que la virtud transporta al espectáculo de la verdad ya mencionado. Desde la perspectiva de la vía del Bien, la ciencia que se adquiere es tildada como la mayor, y caracterizada como "ciencia de la idea del Bien".[16] La *República* destaca que los bienes caducos, con los placeres sensibles y, en este sentido, limitados, en cuanto particulares, no agotan al Bien. Es aquí donde se inserta aquella metáfora del sol, en cuanto hijo del Bien; a saber, que el sol hace visibles las cosas que pueden caer bajo los sentidos, de manera análoga a como el Bien hace que las cosas inteligibles sean concebidas. Lo que hace que la inteligencia sea tal, es decir, capaz de concebir los inteligibles, es la idea de Bien. Esta Idea de Bien carece de algún límite; por el contrario, "el Bien, por ello, no es el Ser, pues está todavía más allá de éste, superándolo en dignidad y potencia".[17]

La concepción positiva de lo "ilimitado" no es propiamente de Platón, pero en él se basan algunos seguidores de su doctrina que ya ven con ojos óptimos el carácter "ilimitado" del Bien, el cual es equivalente al Uno, tal como proponen las escuelas neoplatónicas, quienes son las más prestigiosas en tiempos de san Gregorio niseno. En efecto, no resulta de maravillar que sea en la fecunda tradición platónica que Plotino haya subrayado el carácter positivo de la "infinitud", lo cual corresponde exclusivamente al Principio.

Es bien cierto que ya algunos autores de la filosofía religiosa, como Filón de Alejandría, habían destacado este carácter positivo; pero ha sido Plotino quien marca el paso de una concepción negativa a una positiva en el pensamiento griego, pues, para ellos, la infinitud era sinónimo de imperfección. Pero ya Platón, con la caracterización de la Idea de Bien, de alguna manera atizaba por visualizar la infinitud del Bien desde otra perspectiva. Para Plotino, el Uno-Bien, que es el Principio de todo lo que existe, es infinito no por carente, es decir, no porque le falte alguna perfección, como podría ser la extensión, sino porque tiene una potencia ilimitada: porque no hay medida alguna que permita mensurar al Bien; al contrario, el Bien está por encima de toda medida y, en consecuencia, por encima del Ser, como ha dicho Platón. En este marco hay que recordar aquellas palabras que plasma Plotino en las *Enéadas*: "Y también hay que concebirlo como infinito no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable

aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor [él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él]; aquello que no tiene necesidad de nada ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y que no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad". *Ibidem,* II, 25.

[16] *Cfr. Rep.*, 505a.

[17] *Cfr. Rep.*, 509b.

de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así, es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno”.[18]

En términos que corresponden a la filosofía cristiana, san Gregorio remarca, como se ha visto, la infinitud del Bien: “La infinitud de Dios está vigorosamente subrayada y constantemente presente en el pensamiento niseno. En efecto, la infinitud de Dios ha sido utilizada por Basilio, Gregorio de Nacianzo y por el mismo Gregorio de Nisa […] Gregorio pone en evidencia, como característica de su quehacer doctrinal, la estrecha unión que siempre sabe establecer entre el dogma, la filosofía, la doctrina mística y el pensamiento teológico.”[19]

Lo único que se opone al Bien es su contrario, a saber, el mal, que no tiene estatuto ontológico substancial. Ahora bien, en el caso de la virtud, es claro que no es equivalente al Bien, aunque hacia este último conduzca. Sin embargo, guarda cierta analogía con él. En efecto, el entramado es expuesto por nuestro autor en los siguientes términos precisos: “Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta”.[20] Más allá de la crítica justificada que podría hacerse a la tesis de que Dios es la virtud perfecta, puesto que la noción de virtud encierra *a fortiori* la posibilidad de su contrario, la postura del filósofo capadocio resalta los vínculos entre la virtud y Dios, y en este sentido entre el hombre que se perfecciona a sí en vistas a alcanzar a la Divinidad.

Si Dios es el Bien, y la virtud apunta precisamente al bien, y el bien es tal a causa del Bien, se sigue que el virtuoso es tal en cuanto busca a Dios. El siguiente pasaje lo recalca todavía más, pero destacando la infinitud de la búsqueda: “En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; se sigue, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás”.[21]

[18] *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-16.

[19] L. Mateo-Seco, *op. cit.*, pp. 27-28.

[20] San Gregorio de Nisa, I, 7: “Ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἀρετῆς ὅρος πλὴν κακίας ἐδείχθη, ἀπαρά δεκτον δὲ τοῦ ἐναντίου τὸ Θεῖον, ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπερά τωτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται· ἀλλὰ μὴν ὁ τὴν ἀληθῆ μετιὼν ἀρετὴν οὐδὲν ἕτερον ἢ Θεοῦ μετέχει, διότι αὐτός ἐστιν ἡ παντελὴς ἀρετή”.

[21] *Idem,* “ἐπεὶ οὖν τὸ τῇ φύσει καλὸν εἰς μετουσίαν ἐπιθυμητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, τοῦτο δὲ ὅρον οὐκ ἔχει, ἀναγκαίως καὶ ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀορίστῳ συμπαρατείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει”. *Cfr.* Everett Ferguson, “God’s infinity and

Al tener en mente lo anterior, el argumento puede reelaborarse así: si la virtud estriba en la búsqueda del bien, y el bien es tal en razón del Bien, y el Bien es Dios; si, además, Dios es infinito, en consecuencia, la virtud estriba en buscar a Dios y, por ende, su distensión es infinita. Para apoyar esta tesis puede decirse que, si la perfección consiste en alcanzar a Dios por medio de la virtud, y si la Perfección, que es Dios mismo, es infinita, se sigue que la búsqueda de Dios no tiene término; por ende, siempre es posible continuar progresando en la virtud.

Esta conclusión, que podría tildarse de pesimista, es reconocida por san Gregorio, quien, en vez de recomendar no cultivar la carrera de la virtud, recuerda las palabras que plasma san Mateo: "Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial" (5, 48), interpretando que es mejor buscar los verdaderos bienes que no hacerlo, aun cuando su consecución perfecta o definitiva sea imposible. Sin embargo, en cuanto sea posible, la exhortación consiste en buscar la perfección, de manera que, como concluye nuestro autor, recordando que el pensamiento puede conducir por otras vías con la expresión τάχα, remata: "Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien".[22] Pero este τάχα resulta ser la apuesta de san Gregorio en su inspiración paulina. Por otra parte, la apuesta está signada por las propias palabras de la Escritura; en este caso, en boca del profeta Isaías, quien exhorta a mirar como ejemplo a Abraham y Sara (*cfr. Is* 51, 2); la naturaleza humana es la misma, aunque se distinga entre masculino y femenino, y dado que la igualdad natural señala que el hombre se puede decantar por la virtud o el vicio, Dios otorga ejemplos de virtud tanto para varones, como para mujeres.

Puesto que el destinatario del texto parece ser un monje varón, el paradigma, en cuanto faro definitivo, es Abraham: "Quizás la historia de estos hombres ilustres haya sido puesta por escrito detalladamente para esto: para que la vida de quienes vienen detrás se dirija hacia el bien imitando las cosas que han sido llevadas a cabo anteriormente con rectitud".[23] De nuevo aparece el adverbio τάχα, como dando a entender que se puede errar, pero en realidad se apuesta con razones por la tesis de que no sólo Abraham, sino también Moisés, es farol para dirigir la vida en el camino de la virtud y que,

man's mutability. Perpetual progress according to Gregory of Nyssa", *The Greek Orthodox Theological Review*, Holy Cross School of Theology, Hellenic College, Brookline, vol. 18, núms. 1 y 2, 1973, pp. 59-78.

[22] San Gregorio de Nisa, I, 10: "τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς ἀεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν, ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστί".

[23] *Ibidem,* I, 13: "Τάχα γὰρ καὶ τούτου χάριν ἡ τῶν ὑψηλῶν ἐκείνων πολιτεία δι' ἀκριβείας ἱστόρηται, ὡς ἂν διὰ τῆς τῶν προκατορθωκότων μιμήσεως ὁ ἐφεξῆς βίος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀπευθύνοιτο".

por ello, la Escritura lo propone en cuanto faro,[24] y lo es porque es capaz de motivar la μιμήσις en los demás. San Gregorio es consciente de que cualquiera puede objetar cómo es que se puede imitar a alguien cuya vida es muy distinta a la propia. Pero la virtud no se da por ser caldeo o no, o por vivir en Egipto o en Babilonia. La virtud, que conduce a la bienaventuranza, no se circunscribe a estas características: aspira a algo más, y a esto es a lo que apunta sobre todo la segunda parte del *De vita Moysis*. En efecto, el mismo san Gregorio, siguiendo la impronta filoniana, distingue su discurso en la parte histórica, esto es, narrativa, de los principales momentos de la vida de Moisés, y en la parte alegórica o dianoética, en cuanto apunta al sentido espiritual, que compagina con la parte narrativa, con vistas a "obtener una enseñanza sobre la virtud".[25]

La concepción del hombre y la importancia de la educación moral

En cuanto a la concepción del hombre, ya desde la segunda parte del *De vita Moysis*, que es la "teorética" o "contemplativa", se puede interpretar que, más allá del nacimiento carnal de Moisés, que se da en tiempos de la ordenanza faraónica de asesinar a todos los varones, lo que interpreta san Gregorio es que el faraón quiere que sobreviva el aspecto hílico, material, pasional del hombre. No desea que sobreviva, ya no sólo Moisés, en cuanto varón, sino la fuerza de la virtud, pues se rebela ante el tirano y hacia la parte pasional, dejando claro que la perspectiva antropológica del niseno es que el hombre es cuerpo y alma, corporeidad e incorporeidad, pasión y virtud, y que no resulta de ningún provecho sacrificar ésta por aquélla. En este sentido, la naturaleza humana resulta de la unión de ambos elementos, por lo cual, al ser corpóreo, el hombre está sometido al cambio, como todo lo material extenso. Ahora bien, dado que el hombre es mutable, precisamente en mucho de su libertad es como "los padres" de uno mismo; en otros términos, el ser humano es capaz de recrearse a sí, por lo cual cada uno es lo que quiere ser: "Mediante la libre elección, nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio".[26] ¿Quiénes engendran la virtud? En sentido alegórico, ¿quiénes son sus padres? Con una eficaz doctrina, san Gregorio asegura que los pensamientos (λογισμοὶ) son estos "padres": son los pensamientos, son las ideas las que mantienen la firmeza ante los vaivenes de lo mutable;[27] además, son los pensamientos, que pueden ser rectos o no,

[24] *Cfr. ibidem,* II, 84.

[25] *Ibidem,* I, 15: "εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην ἀναζητήσομεν".

[26] *Ibidem,* II, 3: "ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἄρρεν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασσόμενοι".

[27] Para nuestro autor, fuera de Dios, que es Causa y Ser, como Él mismo revela, todo lo

los que conducen, en razón de su rectitud o no, a la virtud o al vicio: "Pero si uno se aparta de los que inducen al mal, dirige sus pensamientos hacia lo mejor y vuelve las espaldas —por así decirlo— al vicio, pone a su propia alma —que es como un espejo— frente a la esperanza de los bienes y así imprime en la pureza de la propia alma las imágenes y reflejos de la virtud que le es mostrada por Dios".[28]

En síntesis, el hombre está compuesto de alma y cuerpo,[29] y la facultad del libre arbitrio, la προαίρεσις, es el pivote a partir del cual el ser humano se decanta por el bien o por el mal moral.[30] Puesto que el hecho de plegarse hacia el bien o hacia el mal depende de los pensamientos, es decir, que sean rectos o erróneos, y son ellos los que brindan firmeza a la corriente de la vida, para efectuar el bien y, por ende, progresar en la virtud, es preciso obtener pensamientos rectos. De ahí que la educación sea un eje central para la filosofía nisena: "Los sabios y providentes pensamientos, que son los padres de este hijo varón";[31] esto es, de virtud, son los que proveen de cimientos sólidos para conducirse en la vida, siempre mutable. Al rememorar la doctrina platónica,[32] la estabilidad se encuentra en el ámbito inteligible; por ende, para progresar en la virtud resulta necesario afianzarse en la fijeza de dicho ámbito. Sin embargo, aunque san Gregorio, al igual que su hermano san Basilio, mantiene una posición de apertura hacia la cultura pagana, en especial hacia la filosofía, es igualmente consciente de que no ha engendrado esta última una doctrina tan elevada como la cristiana. Aun cuando la nutrición que provee la filosofía es benéfica, no hay nada como la "leche materna" que emana del cristianismo, por lo que la educación requiere que el estudiante recurra a las enseñanzas, preceptos y morales de la Iglesia para lograr un desenvolvimiento adecuado.

---

demás carece de consistencia ontológica, de manera que lo que es captado por los sentidos y las ideas mismas requieren del Ser para obtener su estabilidad. *Cfr.* San Gregorio de Nisa, II, 24.

[28] San Gregorio de Nisa, II, 47: "Εἴπερ οὖν ἀλλοτριωθείη τις τῶν ἐπὶ κακῷ δελεαζόντων, πρὸς τὸ κρεῖττον τοῖς λογισμοῖς ἐπιτρέψας, καὶ οἱονεὶ κατὰ νώτου τὴν κακίαν ποιήσειεν, ἀντιπρόσωπον τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οἷόν τι κάτο πτρον, πρὸς τὴν ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν στήσας, ὡς τῆς προδεικ νυμένης αὐτῷ θεόθεν ἀρετῆς τὰς εἰκόνας τε καὶ τὰς ἐμφάσεις τῷ καθαρῷ τῆς ἰδίας ψυχῆς ἐντυπώσασθαι".

[29] "El hombre, en efecto, en virtud de su constitución ontológica pertenece contemporáneamente a dos mundos: al mundo inteligible por su alma, *que resulta de naturaleza y estirpe semejante a las potencias celestes*, y al mundo sensible por su cuerpo". Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 30.

[30] Hay muchos pasajes que abordan la temática aquí planteada, pero destacan: San Gregorio de Nisa, II, 74, 80, 88.

[31] *Ibidem,* II, 7: "Οἱ δὲ σώφρωνές τε καὶ προνοητικοὶ λογισμοί, οἱ τῆς ἀνδρείας γονῆς πατέρες".

[32] E. Peroli, *op. cit.*, p. 26.

Las enseñanzas de la Iglesia permiten dirimir entre los contendientes que pretenden convencer a la propia alma: el paganismo y el cristianismo, pues mientras el primero conduce a la idolatría, el segundo lo hace a la piedad.[33] Pero no sólo entre paganismo y cristianismo; dentro del último también hay que estar en guardia frente a las herejías, utilizando como guía la verdad.[34] Dichas indicaciones se proponen para afirmar que el hombre ha de buscar igualdad en el sentir y el pensar, de manera que el propio deseo sea apacentado por la facultad de la razón, a saber, por el querer, que es racional.[35] Esto no significa que san Gregorio menosprecie a la filosofía por carecer de un origen tan sublime como sí lo posee la doctrina cristiana; al contrario, se muestra abierto, como san Basilio, a las enseñanzas filosóficas. Es la manera simbólica como interpreta que Moisés despose a una mujer extranjera: la unión con la filosofía pagana engendra algo no despreciable: "En efecto, la filosofía moral y la filosofía de la naturaleza pueden llegar a ser esposa, amiga y compañera para una vida más elevada, a condición de que los frutos que proceden de ellas no conserven nada de la suciedad extranjera".[36] La purificación que corresponde efectuar a la filosofía consiste en la eliminación de lo terrenal, para que quede lo más granado, lo más inteligible; esto es, lo más espiritual. Los ejemplos de los que se sirve el niseno son claros: la filosofía sostiene la inmortalidad del alma, lo cual es verdad, pero yerra al sostener la metempsicosis; sostiene que Dios existe, pero es material; que hay Demiurgo, pero requiere que preexista la materia.

Ahora bien, el hombre tiene el deber de tender hacia lo más sublime, y esta conducción se efectúa por medio de la inteligencia. Los bienes de la sensibilidad por su propia naturaleza son caducos e insuficientes, en cuanto son como bienes de barro, es decir, constituidos por los elementos de la

---

[33] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, II, 15.

[34] *Cfr. ibidem,* II, 16.

[35] *Cfr. ibidem,* II, 18.

[36] *Ibidem,* II, 37: "Καὶ γὰρ ἡ ἠθική τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἄν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς, μόνον εἰ τὰ ἐκ ταύτης κυήματα μηδὲν ἐπάγοιτο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος". Léase el siguiente apunte de Simonetti: "l´atteggiamento dei cristiani anche colti verso la filosofia greca fu caratterizzato sempre da incertezze e ambiguità, pur là dove l´apertura era più sensibile. A prescindere infatti da chi, come Taziano o Tertulliano, la giudica del tutto negativamente [salvo poi a servirsene in abbondanza], anche chi —come Giustino, Clemente, Origene— è meglio disposto nei suoi confronti non dimette mai un atteggiamento di diffidenza: infatti, se da una parte la filosofia pagana veniva considerata utile per l´approfondi mento razionale delle verità della fede e per la stessa comprensione delle sacre Scritture, dall´altra essa presentava molte dottrine inconciliabili col dogma cristiano […] Anche Gregorio, la cui apertura alla filosofia greca è particolarmente significativa, non abbandona questa tradizionale ambiguità: qui egli dà un giudizio molto negativo, come in Eun. I 344 sgg. […]; ma poco oltre (II 37 sgg.) il suo atteggiamento è molto più aperto". *Vid.* San Gregorio de Nisa, p. 276.

naturaleza física, como el agua y la tierra. Una vez consumidos, se requieren nuevos bienes de este tipo para satisfacer la parte sensitiva del hombre: "En efecto, quien ha dado satisfacción a su pasión en cualquiera de las cosas por las que se ha afanado, nuevamente se encontrará vacío respecto a aquello mismo, si es lanzado por la pasión hacia alguna otra cosa. Y si se sintiese satisfecho por esta cosa, se encontrará de nuevo vacío y con capacidad de desear alguna otra cosa. Y esto no cesará en absoluto de actuar en nosotros, hasta que nos sustraigamos a la vida material."[37]

Ello destaca la manera como el propio niseno describe al apetito sensible, que recuerda el ciclo al cual es necesario escapar, so pena de quedar atrapado en él. En efecto, el apetito concupiscible tiende hacia un bien sensible, el cual, satisfecho, de nueva cuenta deja en el vacío al apetito que, otra vez, tiende al bien sensible, de manera que produce hasta hartazgo su actualización continua, como con aquel que tiene sed y, aunque se sacie de agua, requiere satisfacerse otra vez.

Por lo anterior, no maravilla que nuestro autor conozca y secunde la doctrina del alma, de origen platónico, según la cual ésta se divide en las partes racional (λογιστικὸν), concupiscible (ἐπιθυμητικὸν) e irascible (θυμοειδές). La parte racional es la que se encuentra por encima, como rectora del alma, de suerte que las otras dos están por debajo y apuntalan a la primera. La mente de san Gregorio estima que las otras dos partes apuntalan a la racional, la cual gobierna. Por su parte, el apetito irascible impulsa al "valor" (ἀνδρεία), mientras que el apetito concupiscible conduce a la participación del "bien" (ἀγαθὸς); ambos elementos, impulso y participación, son equilibrados por la razón.[38] En un apunte de antropología moral muy clarividente, escribe el niseno: "Mientras el alma se halla estabilizada en esta disposición, estando asegurada por pensamientos virtuosos como si fuesen clavijas, se da una cooperación para el bien de todas las facultades entre sí: la parte razonable da seguridad por sí misma a las partes que le están sometidas y a su vez recibe el mismo beneficio por parte de ellas".[39]

---

[37] San Gregorio de Nisa, II, 61: "Ὁ γὰρ πληρώσας ἑαυτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἔν τινι ὧν ἐσπούδασεν, εἰ πρὸς ἕτερόν τι τῇ ἐπιθυμίᾳ ῥέψειε, κενὸς πρὸς ἐκεῖνο πάλιν εὑρίσκεται· κἂν γένηται τούτῳ πλήρης, τῷ ἑτέρῳ πάλιν κενός τε καὶ εὐρύχωρος γίνεται. Καὶ τοῦτο οὐ παύεται διὰ παντὸς ἐν ἡμῖν ἐνεργού μενον, ἕως ἄν τις ὑπεξέλθοι τοῦ ὑλώδους βίου". El modo de vida del virtuoso no es necesariamente grato a los sentidos, pero está lleno de esperanza. *Cfr. ibidem,* II, 193.

[38] *Cfr. ibidem,* II, 96. La razón última para someter la concupiscencia es la Pasión de Cristo. *Cfr. ibidem,* II, 273-277.

[39] *Ibidem,* II, 97: "Ἕως ἂν οὖν ἡ ψυχὴ τῷ σχήματι τούτῳ κατησφαλισμένη τύχῃ, καθάπερ τισὶ γόμφοις τοῖς κατ᾽ ἀρετὴν νοήμασι τὸ βέβαιον ἔχουσα, ἐν πᾶσι δι᾽ ἀλλήλων γίνεται ἡ πρὸς τὸ καλὸν συνεργία, παρέχοντος ἤδη δι᾽ ἑαυτοῦ τοῖς ὑποβεβηκόσι τοῦ λογισμοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ ἐν τῷ μέρει παρ᾽ ἐκείνων τὴν ἴσην χάριν ἀντιλαμβάνοντος".

En ese espléndido párrafo, el filósofo capadocio hace ver que el genuino equilibrio de la virtud no pasa por la anulación de los apetitos sensible e irascible, sino por su armonización con el objetivo de apuntalar el bien superior del hombre, que es de carácter inteligible y es, en consecuencia, captado sólo por la razón. Cuando se tergiversa el orden natural, que señala el gobierno de la razón, es cuando brota el desequilibrio moral del hombre y, en consecuencia, el vicio se instala en la naturaleza humana.

Soledad, virtud y teofanía

Una vez visualizada la continuidad indefinida que hay entre virtud y perfección —la cual se debe a la infinitud del Bien— y que es en la razón y en los pensamientos donde puede hallarse la estabilidad y firmeza que se requiere para mantenerse en la virtud, es posible inteligir cómo la vía de la virtud que se plasma en Moisés es ilustrativa para la vida de todo cristiano. La irrupción de la primera teofanía a Moisés[40] se da en un momento de soledad: su protagonista está en paz y reposo: "Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación".[41] La zarza encendida, donde se le manifiesta Dios a Moisés mientras apacienta a sus ovejas, le ilumina y despierta los sentidos de la vista y el oído; ambos se agudizan, pues ve lo que antes no visualizaba, escucha nuevos mensajes y, por ende, aprende doctrinas muy puras.[42] Pero resulta importante la manera como san Gregorio enfoca la teofanía, a saber, en las condiciones previas de Moisés, que ya ha optado por las doctrinas de la *traditio* y por equilibrar su sentir con su pensar, que es la guía segura para la vida. La razón es la que ilumina a las demás facultades para regirse por lo objetivo. Además, en el momento narrado, Moisés se encuentra solo, y es ahí donde halla a Dios gracias a que Él se manifiesta. Pero hay algo más, el camino de la virtud. Este sendero es el que permite al hombre dirigirse hacia el conocimiento, es condición necesaria alcanzarlo, por lo que dice: "síguese que este camino de la virtud nos conduce al conocimiento de aquella luz, que se ha abajado hasta la naturaleza humana".[43]

Es bajo esta perspectiva que hay que interpretar el bautismal pasaje de II, 125.

[40] De acuerdo con san Gregorio, hay tres teofanías en la vida de Moisés, a saber: la zarza ardiente, el monte Sinaí y la hendidura de la peña. Nos interesan, para este trabajo, las dos primeras, aunque la última aparece hacia el final del documento.

[41] San Gregorio de Nisa, II, 19: "Θεὸς δέ ἐστιν ἡ ἀλήθεια ἡ ἐμφανισθεῖσα τότε διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκείνης φωταγωγίας τῷ Μωϋσεῖ". A propósito, *cfr.* Philip Kariatlis, "Dazzling Darkness: The Mystical of Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa", *Phronema*, vol. 27, núm. 2, 2012, pp. 99-123.

[42] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, I, 20.

[43] *Ibidem,* II, 20: "ἀκολούθως ἡ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγὴ προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει

La opción por la doctrina verdadera, por concentrar el pensamiento en ella, es la marca del sendero que señala cómo ha de comportarse el hombre para ser digno de recibir el conocimiento de Cristo, representado, en este caso, como luz. Ahora bien, Moisés alcanza la zarza al despojarse de su envoltorio terrenal y concentra su inteligencia en la luz que brota de la planta, la cual ilumina sus facultades superiores. Al captar esta luz, que es la Verdad, Moisés se capacita para ayudar a los otros (históricamente, a los hebreos bajo el dominio egipcio); es decir, libera a los que están sometidos a la tiranía, no sólo *de facto*, sino de las "malas artes".[44] Moisés recibe la doctrina con la cual ha de combatir al faraón y sus secuaces, la cual se representa mediante el báculo que se transforma en serpiente para devorar a las culebras egipcias. Pero para lograr todo esto ya ha cultivado el camino de la virtud por sí mismo, de manera que se ha preparado para alcanzar las más altas cumbres de la contemplación.

San Gregorio tiene una concepción sobre la virtud en el *De vita Moysis* muy cercana a la visión filosófica tradicional, sobre todo, de cuño aristotélico, a saber, la visión de la virtud como μεσότης. Dicha concepción caracteriza a la virtud como término medio, asegurando que es el camino "real" o "estrecho" entre dos abismos, puesto que resulta peligroso inclinarse ya sea a un lado o al otro. Efectivamente, "todo vicio nace o por defecto o por exceso en el obrar respecto a la virtud. Así en relación con el valor, la cobardía es una falta de virtud y la temeridad un exceso: lo que está libre de estos extremos se encuentra situado en medio de los vicios que se encuentran a sus flancos. Eso precisamente es la virtud".[45]

La virtud es mediadora en cuanto permite templar los dos excesos, que se vuelven extremos, como en el caso del libertino, que se entrega al placer, y el del encratita, que proscribe incluso el matrimonio. La virtud conveniente que resplandece por su sabiduría y media entre el libertino y el encratita es la σωφροσύνη.

Ahora bien, hay que destacar que la vida de la virtud es una suerte de lucha constante en la cual, ante el primer brote del vicio, es preciso hacerlo desaparecer: así, san Gregorio, al igual que Orígenes, interpreta la narración histórica de la última de las plagas contra los egipcios.[46] Estos primeros bro-

τοῦ φωτὸς ἐκείνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως".

[44] *Cfr. ibidem,* II, 26.

[45] *Ibidem,* II, 288: "διότι πέφυκε πᾶσα κακία ἢ κατ' ἔλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπτωσιν ἀρετῆς ἐνεργεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τῆς ἀνδρείας ἔλλειψίς τίς ἐστιν ἀρετῆς ἡ δειλία, ὑπέρπ πτωσις δὲ τὸ θράσος· τὸ δὲ ἑκατέρου τούτων καθαρεῦον ἐν μέσῳ τε τῶν παρακειμένων κακιῶν θεωρεῖται καὶ ἀρετή ἐστι".

[46] *Cfr. ibidem,* II, 92.

tes del mal moral se refieren a las pasiones, no en cuanto malas en sí, sino en cuanto conducentes a las acciones que sí son cualificadas como vicios.

De este modo, el deseo engendra al adulterio y la cólera al homicidio. Por tanto, resulta necesario, en orden al bien, desterrar lo más pronto posible las pasiones que después causan las acciones malas moralmente, de suerte que el vicio sea expatriado del alma del hombre, análogamente a cómo aquel que golpea la cabeza de la serpiente elimina súbitamente hasta la cola.[47] La vida en la virtud parece amarga al inicio, y es lo que interpreta san Gregorio a propósito de las aguas del Mara: les parecen amargas a los israelitas, pero una vez que Moisés arroja la vara (la Cruz, según su simbolismo) aquellas se vuelven dulces, como dulces son los premios que la virtud engendra.[48]

Aunque la doctrina cristiana —que es la que compendia de manera excepcional la vía virtuosa que ha de seguir el hombre en vistas a alcanzar la Divinidad— sea aceptada por el creyente, no deja de ser objeto de la fuerza del "enemigo" (ya sea Satanás, el demonio que conduce al vicio o el Faraón, en el caso de la narración mosaica) que impele con gran energía, y por lo cual la lucha espiritual se libra en términos gravosos. Daniélou expresa no de forma gratuita que "la realidad de la tentación ocupa un lugar considerable en las obras de Gregorio, pero especialmente en la *Vida de Moisés*".[49]

En efecto, los ataques de la tentación hacen presa al hombre, sobre todo, al inicio de su conversión, gracias a la Palabra.[50] Pero ella también se presenta en las distintas etapas de la *via virtutis* que interpreta el capadocio, como cuando, ya puesto en marcha el seguidor de la virtud en su seguimiento del modelo, en este caso de Moisés, es atacado por las tentaciones, represadas por los egipcios que persiguen al pueblo de Israel.[51] También en otras etapas de la ascensión hacia Dios está presente la tentación, como un cebo para las pasiones, de suerte que los placeres arrastran impuramente al hombre de nuevo hacia abajo con tal de atarlo a la materialidad que desprecia lo espiritual.[52]

La vía de la virtud es necesaria para emprender la ascensión a las cumbres especulativas. El monte Sinaí compendia en sí un inabarcable conjunto de símbolos, entre los que destacan los mistéricos para la tradición mosaica. Ya la indicación de purificarse, de abstenerse de los placeres carnales, como la unión conyugal, por un periodo de tres días, para efectuar el ascenso, es

[47] *Cfr. Ibidem,* II, 94.

[48] *Cfr. Ibidem,* II, 132.

[49] Jean Daniélou, "Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse", *Bibliothèque de l'École des chartes*, Aubier, París, vol. 106, núm. 1, 1944, p. 87.

[50] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, II, 56.

[51] *Cfr. ibidem,* II, 117 y 122.

[52] *Cfr. ibidem,* II, 297.

síntoma de la iniciación en el misterio que transmite este evento bíblico. Las tinieblas envuelven al Sinaí y, aun cuando Moisés ha sido objeto de la teofanía divina en el evento de la zarza ardiente, no deja de ser presa del miedo y su cuerpo, y al temblar, lo pone de manifiesto.[53] Pero no sólo la tiniebla impacta directamente a la vista y genera miedo, sino también al oído, pues un ruido insoportable hace presa de los tímpanos a los presentes. No deja de ser aterradora la circunstancia de ascenso por el Sinaí para el grupo que se ha purificado. Este ruido terrible se expresa, explica san Gregorio, como "mandatos divinos" (θεῖα διατάγματα).[54] Ésta es la razón por la cual la multitud (λαὸς) pide a Moisés actuar como intermediario, como "mediador de la ley [μεσιτευθῆναι τὸν νόμον]".[55] Moisés precisamente deja de experimentar el temor, traducido en cierto modo como pesadez, una vez que acepta el encargo y se encamina solo en el trayecto del Sinaí (nuevamente se dirige en soledad, como en el caso de la primera teofanía). Es aquí donde el niseno redacta este bello y sobrecargado texto, por la multiplicidad de sentidos que conlleva: "En efecto, habiendo entrado en el santuario de la mystagogía divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible; pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia".[56]

El santuario referido (ἄδυτον) es lo interior, lo más íntimo, lo más nuclear de la mystagogía de Dios. La expresión "sin ser visto", como la traduce Mateo-Seco, resulta equivalente a la de Simonetti, a saber, *diventato egli stesso invisibile*, pues, como ha enseñado la tradición platónica, de la que esta expresión cristiana que escribe san Gregorio es cima de la especulación, es preciso elevarse de lo sensible para alcanzar lo inteligible; es necesario pasar de lo audible para adquirir la doctrina que supera a la palabra. Pero la expresión final, propia de la teología negativa, como ha destacado también

[53] *Cfr. ibidem,* I, 43.

[54] *Ibidem,* I, 44.

[55] *Ibidem,* I, 45. En la edición de Simonetti hay una variante importante, pues en vez de decir μεσιτευθῆναι τὸν νόμον, está escrito "μεσιτευθῆναι τὸν λὸγον", lo cual significa "mediador de la palabra"; de hecho, el patrólogo romano traduce "la parola di Dio attraverso di lui". Todo indica que corresponde más el término "ley" por dos razones: *a)* inmediatamente se hace referencia a los ordenamientos divinos ("θεῖον εἶναι παράγγελμα") y *b)* en cuanto a la parte anterior, se hace referencia a los "mandatos" (διατάγματα) de Dios.

[56] *Ibidem,* I, 46: "Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυείς, ἐκεῖ τῷ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὁρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι᾽ ὧν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι τῷ Θεῷ ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπί τινα ὄρους κορυφήν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις".

Daniélou, es propia de la tradición platónica, que coloca al Bien por encima del Ser, en el sentido de que ni siquiera la palabra, que expresa al ser, mucho menos el discurso, accede a la Divinidad directamente.

Una vez en tal cima, Moisés recibe los "mandamientos divinos" (θεῖα προστάγματα), cuya finalidad consiste en enseñar sobre la virtud, "ἀρετῆς διδασκαλία", mostrando con ello que lo fundamental es lo central de la revelación, la cual opera en el orden de la moralidad. Es cierto que la moralidad no se transforma sino por medio del conocimiento, pero el fruto último del conocimiento es la transformación de la vida moral.

El conocimiento y la acción están trabadas íntimamente, por ello, dice san Gregorio, el punto capital de la enseñanza de la virtud es la εὐσέβεια, la piedad, "y tener una concepción acertada en torno a la naturaleza divina [καὶ τὸ τὰς πρεπούσας ὑπολήψεις περὶ τῆς θείας φύσεως ἔχειν]".[57] Esta concepción es interpretada, en el más puro estilo platónico, como la naturaleza que supera todo concepto y representación, pues se encuentra por encima de cualquier categorización y, por ende, más allá del Ser. Se trata de una naturaleza que trasciende todo aquello que puede ser clasificado de alguna manera, cualquiera que sea. Además, los mandamientos de Dios incluyen cuestiones que se refieren a las costumbres (ἦθος), ya sea en una versión más general o una más particular. Ejemplo de ley general es comportarse con amor hacia el prójimo, en el sentido ya asentado de ἀγάπη; ejemplo de ley particular es honrar a los padres.[58]

El filósofo capadocio caracteriza el encuentro con Dios como θεογνωσία: el conocimiento inefable de lo Divino, cuyo carácter místico es significado por este término. En efecto, quien avanza siguiendo la senda de la virtud, quien purifica su mente, quien bebe del agua viva que antes era amarga, quien pelea con los extranjeros, cuya victoria es causada por las manos en alto del Legislador; es quien llega a la "contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende".[59] Tal y como se ha dicho, esta contemplación supera el ámbito de lo sensible: no pertenece a lo que se ve ni se oye, pero también supera a los conceptos; se trata del ámbito de la teología: a diferencia de la primera teofanía, que utiliza la luz de la zarza, la segunda manifestación de Dios se da en la tiniebla.[60] Es tiniebla en cuanto el conocimiento sobre Dios es de

[57] *Ibidem,* I, 47.

[58] Aunque no es de nuestro interés por el momento, nos parece que el niseno también tiene en mente la supererogación, pues llega a afirmar que, más allá de la ley o deber, hay acciones que "adornan" (como los flecos) la vida y la vuelven más hermosa. *Cfr. ibidem,* II, 194.

[59] *Ibidem,* II, 153: "τότε προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ".

[60] *Cfr.* Martin Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, vol. 79, núm. 4, 1999, pp. 592-616; Nathan Eubank, "Ineffably effable: The pinnacle of mystical ascent in Gregory of Nyssa´s *De vita Moysis*", *International Journal of Systematic Theology*, Blackwell

carácter invisible y supera infinitamente cualquier representación e incluso concepción de la inteligencia.[61]

Dios se encuentra más allá de los sentidos y la inteligencia; por ello, esta segunda teofanía destaca la tiniebla (luminosa) de su ser. El pasaje siguiente pone a flote esta doctrina que, aunque negativa, no deja de decir algo sobre Dios:

> En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprehensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: *A Dios nunca le vio nadie*, definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.[62]

Entonces, el conocimiento sobre Dios sobrepasa cualquier medida, cualquier diferenciación, y esto es lo que señala la explicación de san Gregorio. Al encontrarse con Dios, la narración mosaica resalta que la naturaleza divina se encuentra más allá de cualquier tipo de comprensión, de manera que cualquier esfuerzo por comprenderle directamente está destinado al fracaso, pues sólo puede dar una imagen idólica de Él.

Lo anterior tiene como eje nuclear la propuesta de la ἐπέκτασις, esto es, del *progreso infinito*: dicha doctrina permite redondear la antropología moral con la metafísica del filósofo capadocio. Aunque el hombre que se eleva por la vía de la virtud hasta Dios de algún modo lo alcanza, no logra apresarlo del todo en razón de su carácter infinito. Pero Dios, en cuanto se

Publishers Ltd., Oxford, vol. 16, núm. 1, 2014, pp. 25-41.

[61] *Cfr.* Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, París, vol. 21, núm. 1, 1988, p. 76.

[62] San Gregorio de Nisa, II, 163: “Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, ἀεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθεατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κἀκεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθής ἐστιν εἴδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. Διό φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι· Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος”.

presenta como Bien, produce tal fuerza de atracción que el alma se eleva hacia Él en su búsqueda.[63]

La fuerza de atracción del Bien causa que el alma además de no cejar en el cultivo de la virtud, aumente, y este aumento se dirige infinitamente, de tal manera que lo que Moisés muestra es que el camino de ascenso no se detiene jamás, sino que siempre hay un escalón más alto que conquistar.[64] El lenguaje y la filosofía platónicas no están ausentes de esas elucubraciones; para ello, el místico-filósofo escribe de forma patente:

> Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen.[65]

La pasión erótica es la que mejor describe esta elevación infinita del hombre hacia Dios, en cuanto es arrebatado por la Belleza subsistente y, por las plenitudes que promete, se distiende hacia Ella vehementemente. Es la búsqueda no sólo del reflejo del Bien-Belleza, sino su posesión definitiva, que tiene precisamente carácter de infinitud. El carácter infinito del deseo del hombre sólo puede tener correlato con la infinitud de Dios.[66] Se trata de la carrera del inicio de la obra de san Gregorio, cuya meta, en cuanto tal, es inabarcable en razón de que no posee límite alguno: "Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo".[67]

El deseo no se apaga nunca, sino que se distiende indefinidamente: el Bien, la Belleza, Dios, que es el Ser, es inabarcable en todo sentido, pero es el único que puede de alguna manera llenar al alma humana, cuyo carácter infinito, reflejo de la Infinitud entitativa de Dios, sólo puede tener como correlato al Creador.

---

[63] *Cfr. ibidem,* II, 224-225.

[64] *Cfr. ibidem,* II, 227.

[65] *Ibidem,* II, 231: "Δοκεῖ δέ μοι τὸ τοιοῦτο παθεῖν ἐρωτικῇ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῇ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διατεθείσης, ἣν ἀεὶ ἡ ἐλπὶς ἀπὸ τοῦ ὀφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἐπεσπά σατο, διὰ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου πρὸς τὸ κεκρυμ μένον ἀεὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκαίουσα, ὅθεν ὁ σφοδρὸς ἐραστὴς τοῦ κάλλους, τὸ ἀεὶ φαινόμενον ὡς εἰκόνα τοῦ ποθουμένου δεχόμενος, αὐτοῦ τοῦ χαρακτῆρος τοῦ ἀρχετύπου ἐμφορηθῆναι ἐπιποθεῖ".

[66] *Cfr.* Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 11.

[67] San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 239: "Καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν".

En definitiva, el Creador es la meta de la carrera, pero, por su propia naturaleza, resulta inalcanzable; por ende, el progreso en la virtud tiene carácter infinito. Pero esta carrera o movimiento (κίνησις), por paradójico que parezca, es equivalente a la quietud (στάσις): "El pensamiento niseno es un canto al constante progreso y, por tanto, al rejuvenecimiento perpetuo. El concepto que Gregorio tiene de la *perfección de la naturaleza humana* es muy diferente de la concepción griega, según la cual todo movimiento implica imperfección y, por lo tanto, concebía la perfección del hombre como quietud".[68]

La paradoja se resuelve diciendo que la estabilidad en la virtud significa direccionarse hacia lo alto: establecerse en la virtud es lo mismo que mantenerse firme en el bien, consistencia que san Gregorio asigna a Cristo, piedra estable de la virtud.[69] Quien alcanza esta firmeza es recompensado por Cristo, que le otorga, escatológicamente,[70] el premio a sus esfuerzos. Recompensado por Cristo significa que Él es el galardón mismo, pues es fuente de todo bien, siendo precisamente el Bien en su sentido más omniabarcante. Moisés, de nuevo, es ejemplo o paradigma, en cuanto ha adquirido la felicidad (μακάριος) siguiendo los caminos de Dios, que el niseno interpreta en clave cristológica.[71]

La virtud es la que conduce a Cristo; en este sentido, la espiritualidad requiere la constancia para permanecer en ella. La forma en que san Gregorio asume la virtud puede ser caracterizada, como hace Daniélou, como sobria o austera,[72] por lo que el aspecto moral es central y el ejercicio de las virtudes sólidas es lo que persiste a lo largo de la vida espiritual.

Conclusión

La muerte de Moisés es enigmática. Sube al monte Nebo donde contempla la tierra prometida para el pueblo de Israel y, sin dejar rastro alguno, deja la vida humana. Ningún monumento funerario quedaría para la posteridad. Pero san Gregorio destaca, a partir del último capítulo del *Deuteronomio*, que, aun cuando Moisés era de edad muy avanzada, a saber, ciento veinte

---

[68] L. Mateo-Seco, *op. cit.,* p. 29.

[69] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, II, 244.

[70] Últimamente, se insiste en la dimensión de la cristología escatológica en Gregorio de Nisa. *Cfr.* Miguel Brugarolas, "Christological eschatology", en M. Brugarolas, Giulio Maspero e Ilaria Vigorelli (eds.), Gregory of Nyssa: In Canticum canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa, *Scripta Theologica, Revista de Teología*, Universidad de Navarra, vol. 52, núm. 3, 2020, pp. 31-46.

[71] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, II, 260.

[72] J. Daniélou, *op. cit.*, p. 89.

años, no había perdido nada de su vigor ni de su color, como sucede con los ancianos. De esto extrae el pensador capadocio "sino que [Moisés] permaneció siempre idéntico a sí mismo y, de esta forma, conservó, aun en la mutabilidad de la naturaleza, la inmutabilidad en la belleza".[73] A partir de esto, nos parece que Moisés, aunque desaparece de la faz de la tierra, continúa vigente, pues su vida es bella por su integridad moral; por ello, resalta como inmutable, es decir, en cuanto paradigma moral, como *de facto* el niseno pone de realce en su *Vida*.

El progreso en la vida virtuosa es una tarea inabarcable, inagotable; es una labor que persiste a lo largo de la existencia, que va más allá de la vida terrenal. San Gregorio niseno es, entre los padres de la Iglesia, quien mejor ha expresado esta tesis, que no es extraña al pensamiento cristiano, pues de alguna manera también ha hablado en términos parecidos. Por ejemplo, san Cipriano de Cartago: "Por tanto, todo lo que se realiza antes del final es un paso con el que se asciende hacia el techo de nuestra salvación, pero no el término con el que se alcanza la última cima".[74] El progreso en la vida mejor, que es la vida virtuosa, es continuo y debe ser firme. Por ello, la muerte de Moisés no es en realidad muerte como tal, sino que pervive más allá del límite: es una muerte viviente que ningún sepulcro puede contener, puesto que persiste en su ser hasta ahora.[75] El fin de la vida virtuosa es ser amigo de Dios, en cuanto el hombre se vincula al Creador de manera indefinida, por lo que dice, en un lenguaje prístino: "El fin de la vida superior es ser llamado servidor de Dios, y, junto con esto, el no estar sepultado bajo un sepulcro, esto es, el llevar una vida desnuda y libre de cargas malvadas".[76] La vida virtuosa lleva consigo su propio beneficio, aunque no se haga por el beneficio como si se tratara de una consecuencia, sino porque resulta ser lo más justo, lo más conveniente, y no hay nada que cumpla tan cabalmente este llamado que el ser amigo de Dios.

---

[73] San Gregorio de Nisa, I, 76: "Ἀλλ' ἦν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχων καὶ κατὰ ταὐτὸν ἐν τῷ τρεπτῷ τῆς φύσεως διασώσας τὸ ἐν τῷ καλῷ ἀμετάπτωτον".

[74] San Cipriano, *La unidad de la* Igle*sia. El Padrenuestro a Donato* (trad. de Joaquín Pascual Torró), Madrid, Ciudad Nueva, 2001, p. 21.

[75] *Cfr.* San Gregorio de Nisa, I, 314.

[76] *Ibidem,* I, 317: "Οὕτω καὶ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας τέλος τὸ κληθῆναι οἰκέτην Θεοῦ, ᾧ συνθεωρεῖται τὸ μὴ ὑποχωσθῆναι τῷ τύμβῳ, τοῦτο δέ ἐστι τὸ γυμνήν τε καὶ ἀπέριττον τῶν πονηρῶν ἐφολκίων τὴν ζωὴν γενέσθαι".

EL CARACOL DEL CORAZÓN: UNA PROPUESTA DE OTRA ESPIRITUALIDAD Y EDUCACIÓN POSIBLES

THE SNAIL OF THE HEART: A PROPOSAL OF ANOTHER POSSIBLE SPIRITUALITY AND EDUCATION

Santiago María Borda-Malo Echeverri *

Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón [‘lev’],
porque de él brotan las fuentes de la vida […]
Dame, hijo mío, tu corazón,
y que tus ojos hallen deleite en mis caminos
Pr 4: 23; 23: 26

Resumen Este texto es fruto de una búsqueda existencial de 50 años de larga vida y abrupta andadura en el plano divino y humano. En efecto, se trata de una innovadora propuesta inspirada en las *7 Moradas del Castillo Interior* de santa Teresa de Jesús, pero referida a una tan modesta como enigmática creatura: el Caracol, vislumbrando en él siete estancias o aposentos que entrelazan las siete facultades humanas más relevantes: sensibilidad, sentimiento, imaginación, voluntad, inteligencia, memoria y espíritu, que en exigente itinerario conducen al más profundo centro del ser humano: el Reino de Dios. Para esta experiencia de hondo calado y alto bordo, el apoyo más significativo es la poesía lírica al estilo san Juan de la Cruz, primero en un nivel filosófico (liberación) y luego en un plano teológico (Pléroma, que traduce plenitud). Lo demás es silencio contemplativo de cada persona y la acción del Espíritu Santo, a la luz de este precioso y preciso epígrafe de los Proverbios.

* Universidad Santo Tomás, Bogotá.

Abstract This text is the result of an existential search of 50 years of life... Long and abrupt journey in the divine and human planes. It is, in effect, an innovative proposal inspired by the *7 Mansions of the Interior Castle* of Santa Teresa de Jesús, but referring to a creature as modest as it is enigmatic: The Snail, glimpsing in it seven rooms or meanders that intertwine the seven human faculties most relevant: sensitivity, feeling, imagination, will, intelligence, memory and spirit, which in a demanding itinerary lead to the deepest center of the human being: The Kingdom of God. For this experience of deep depth and high board, the most support significant is the lyrical poetry in the style of Saint John of the Cross, first on a philosophical level (liberation) and then on a theological level (pleroma, which translates plenitude). The rest is contemplative silence of each person and the action of the Holy Spirit, at the pace of each one, in the light of this precious and precise epigraph of Proverbs.

Palabras clave
Caracol, corazón, espiritualidad, educación, ascesis, mística, poesía, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz

Keywords
Snail, heart, spirituality, education, asceticism, mysticism, poetry, saint Teresa of Jesus, saint John of the Cross

He aquí siete estancias, aposentos o recámaras que dirigen hacia el más profundo centro donde arde la "llama de amor", el reino divino o la santísima Trinidad que nos inhabita desde siempre. Urge retomar la teología del corazón que permea toda la historia de salvación (cuando menos 200 citas sobre el *corazón* nucleador del hombre), la cual constituye una clave hermenéutica y exegética de la santa Biblia.

La diástole del corazón es la expansión de la sangre (según nuestra analogía la dimensión profética o exógena) y la sístole es la contracción o compresión (dimensión mística, contemplativa o endógena), ambas siempre inseparables y correlativas.

"La salida es adentro, ¡hacia ti mismo!".[1] Es la plenificación del mito de la caverna de Platón hacia la sabiduría que trasciende toda filosofía, hollando

[1] Gonzalo Arango, *Todo es mío en el sentido en que nada me pertenece*, Bogotá, Plaza y

maestros como los sabios Clemente de Alejandría y Orígenes, marginados en la Iglesia occidental. El camino de la suma parresia o verdad plena, sumatoria de contemplación y profecía, en *diaconía* o servicio divino. A continuación, señalaremos las siete estancias y apenas algunas esquirlas de sabiduría sobre el itinerario que conduce a estas moradas.

Sensibilidad: esfera de los sentidos exteriores

Para iniciar en el sendero espiritual, considero conveniente leer textos de *Jiddu Krishnamurti*, porque se trata de casos sin precedentes al rechazar todo tipo de mesianismo y autoridad vertical y dogmática: historia y tradición, ideologías y religiones institucionalizadas y burocratizadas. Este autor es un crisol, un cauterio.

Para los maestros espirituales de todos los tiempos y latitudes —como Pseudo Dionisio Areopagita; Tomás de Kempis, con su imitación de Cristo que meditaba Mahatma Gandhi; el maestro Eckhart; los sufíes (como Rumi); los yoguis, con su *Bhagavad Gita* o el canto del señor de Krishna; los budistas; los judíos, con el *Talmud* y la Cábala; los taoístas y el *Tao-Te-King*—, pero sobre todo para el parresiasta del siglo xx, Cioran, el primer paso o recoveco del ego, "maldito yo", es reorientar los sentidos externos, "porque no se cansa el ojo de ver ni el oído de oír" (*Qo* 1: 8).

La concordancia de tantas vertientes filosóficas y teológicas tan disímiles es prueba fehaciente y casi científica de que el camino espiritual no es una quimera o un espejismo —como actualmente afirma el científico ateo Richard Dawkins: *El espejismo de Dios* (2006)—, sino un proceso articulado y consensuado en todas las épocas (ascética y mística), sin ponerse de acuerdo artificiosamente más allá de dogmatismos ideologizados y ritualismos exterioristas:[2]

- Oído. Tantas voces distractoras que impiden escuchar la "voz silenciosa" —Mahatma Gandhi la aprehendió de los monjes trapenses en Sudáfrica hace ya un siglo—. En este sentido, empezamos por el predominio oriental sobre el occidental de la vista, remontándonos al caracol auricular. Es preciso y precioso remontarse al texto *Dt* 15: 17 para recordar la horadación del oído al siervo en el Antiguo Testamento, luego rememorada en *Sl* 40, 39, 7: "Me abriste el oído".

Janés, 1991, pp. 31-32. Angela Mary Hickie, "Las Máximas de Gonzalo Arango", *gonzaloarango.com* [en línea], s. l., 2018, https://www.gonzaloarango.com/vida/angelita-4.html

[2] *Cfr*. Gerardo Remolina, S. J., *Los fundamentos de una ilusión: ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2016.

- Vista. Convertir la mirada —desde orillas muy diferentes—,[3] filtrar tantas imágenes que hoy más que nunca nos bombardean y atropellan despiadadamente, a cada instante y en todas partes, por tantos medios masivos de (in) comunicación.

- Olfato. Los olores, las sensaciones menos fuertes en los humanos, nos seducen: personas, cosas y demás; pero no percibimos las fragancias genuinas, por ejemplo, el olor a santidad y su estela; tampoco nos atraen el rostro y el rastro de los sabios. En este contexto, nos referimos a la nariz no tanto como órgano del olfato, sino como el magno instrumento para la *respiración* y su proceso: espiración, retención e inhalación. Tal proceso es resignificado por los orientales como la práctica decisiva —incluso, más importante que comer y beber— que, al realizarla conscientemente, nos permite trascender el obsesivo pensar hasta cumbres del impensar sapiencial.[4]

- Gusto y habla. Hoy somos demasiado gustativos por medio del paladar exquisito; conviene desasirnos so pena de encadenarnos a la apariencia de los placeres momentáneos. ¡Somos más sanchopancescos que quijotescos!, hablamos en exceso y vociferamos estúpidamente, casi las 24 horas del día e incluso dormidos. Manoseamos las palabras sin darles el peso que merecen, y las palabras generan realidades: Al principio fue el Verbo *(Jn* 1: 1; *Sb* 18: 14-15), aspecto clave para articular los tres pilares del logos: pensamiento, palabra y acción.

- Tacto. Estamos en la era digital donde todo es táctil, funcionalista (Habermas), instrumental (Horkheimer); todo lo auscultamos, lo tocamos y reducimos a ese contacto sin tacto. Somos neopositivistas, neoempiristas y neopragmáticos a ultranza, sensistas y sensibleros al extremo. En este sentido táctil, al resignificar la mano humana como artífice de todo, cabe resaltar la *acción*, pero no sólo como el hecho de hacer cosas, sino al de *obrar* moralmente, en coherencia con el pensamiento, la palabra y el sentimiento, cuya sumatoria es el logos (*passim*).

[3] *Cfr*. Joseph Lanza del Vasto, *Comentario del Evangelio*, Buenos Aires, Sur, 1960. Cit. por Henri De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, París, Desclée de Brouwer, 1958.

[4] *Cfr.* Thich Nhat Hanh, *Silencio: El poder de la quietud en un mundo ruidoso*, Bogotá, Urano, 2015; *El arte de vivir: Elige la paz y la libertad aquí y ahora,* Madrid, Urano, 2018; *Zen y el arte de cambiar el mundo: Mediaciones, historias y reflexiones para salvar al planeta y a la humanidad*, Bogotá, Urano, 2022.

- Genitalidad. Se torna como un tema tabú en las religiones. En este contexto, lo distinguimos del vocablo *sexualidad*, el cual asumimos como identidad humana en tanto varón o mujer, y ambos como seres humanos: "hombre". Por su parte, la genitalidad la referimos al aspecto hormonal y fisiológico, lo cual verdaderamente nos ata, ya que no es fácil de canalizar —sublimar, trascender, elevar o transmutar, como hicieron los místicos—. Tras una rica experiencia personal que me condujo a un voto de celibato a los 18 años de edad y después al matrimonio —después de 19 años de vida monástica—, puedo aportar algo desde las dos orillas de la problemática.

Al respecto, la filosofía hindú me pareció la más sensata por el camino espiritual (*ashrama*) que lleva a cabo mediante cuatro etapas: *a)* castidad iniciática (*brahmacharya*); *b)* matrimonio, familia y trabajo hogareño (*grihastha*); *c)* desprendimiento gradual de las responsabilidades y compromisos conyugales y familiares (*vanaprastha*); *d)* renuncia final a todo en la vida y opción por el retiro celibatario de cara a la muerte, incluso vida eremítica laica (*sannyasa*). Dicho sendero fue trazado por Mahatma Gandhi y Rabindranath Tagore, casos admirables de madurez y perfección humana.

Pocos jóvenes se atreven a asumir un celibato, pues se requiere un carisma específico y una ascesis rigurosa, que no todos están dispuestos a adquirir a temprana edad. Es importante reconocer que una sexualidad mal vivida conduce a la neurosis, melindres hipocondriacos e incluso abre las puertas a aberraciones ya sean hetero u homosexuales, por ejemplo, la pedofilia y la pederastia en las comunidades religiosas.

Es preciso implementar una vida ascética que lleve a la afectividad, reciclando las apetencias e impulsos eróticos hacia el amor espiritual (filia y ágape), al estilo sanjuanista:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu Hermosura;
al monte y al collado
—do mana el agua pura—,
¡entremos más adentro en la espesura![5]

Sin este arduo e interminable trabajo de reconversión sobre los seis sentidos periféricos —a partir de un desglose de los siete pecados capitales sensoriales

[5] San Juan de la Cruz, *Obras completas: Subida del monte Carmelo; Noche oscura; Cántico espiritual; Llama de amor viva; Poesías,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, pp. 879-882.

codificados por san Gregorio Magno y latentes en todas las religiones—, jamás despertaremos a los sentidos internos: "y todos mis sentidos suspendía".[6]

Como canta el poeta jesuita Rodolfo de Roux: "en la fibra del ser, en mis pasiones tan deleitosamente sosegadas",[7] estaremos condenados a cadena perpetua en "las tinieblas exteriores" a las que reiteradamente aludió el Señor Jesucristo (*Cfr. Mt* 8:12; 22: 13; 25: 30).

La sensibilidad degradada a sensiblería pueril nos encadena irremediablemente en los cinco cerrojos atávicos de su "círculo vicioso", y estas cadenas nos subsumen y consumen en sus espejismos y quimeras. Cada uno puede y debe elaborar su propio proceso en esta lid. Llega *La noche oscura y activa del sentido* de fray Juan de Fontiveros en que nos sometemos a la poda severa de la ascesis y retomamos el "círculo virtuoso". Recordamos sus "nadas" para arribar al todo:

Para venir a gustarle todo,
no quieras tener gusto en nada [...]
Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo; porque para venir
del todo al todo,
has de negarte del todo
en todo;
y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer;
porque si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro.[8]

Al respecto, véase en *Subida del monte Carmelo* las dos partes del hombre: inferior y superior (libro I, cap. 1); la privación del apetito en todas las cosas (cap. 3); la mortificación sensitiva (cap. 4); los daños que causan los apetitos en el espíritu: privativo y positivo (cap. 6); tormentos (cap. 7); oscuridades y ceguedades (cap. 8); suciedades (cap. 9); tibiezas y debilidades en la virtud (cap. 10), y ventajas de la carencia de apetitos aun mínimos (cap. 11).

A mi parecer, san Juan de la Cruz fue el mejor discípulo de santo Tomás de Aquino, al traducir el constructo tomista al ámbito espiritual y místico. De su mano nos lleva hacia ese conocimiento espiritual, con precisión médico-quirúrgica que con el bisturí hace disecciones en el discernimiento.

En cuanto a la noche pasiva del sentido en la *Noche Oscura, libro I*, los pecados capitales del espíritu: "la gula espiritual" (cap. 6); envidia y acidia espiritual (cap. 7), y noche y purgación sensitiva (cap. 9), contamos con

[6] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, cap. 13, pp. 11-12.

[7] Rodolfo De Roux Guerrero, *Antología Poética*, Bogotá, La Imprenta, 2017.

[8] San Juan de la Cruz, *Obras completas, Subida del Monte Carmelo*..., pp. 290-291.

otra maestra contemporánea, santa Edith Stein, filósofa fenomenóloga que actualiza el discurso juandelacruciano, en su texto del Último Testamento: *La ciencia de la Cruz*, antes de consumar su holocausto en la cámara de gas de Auschwitz: "Cruz y Noche", "Noche del sentido".[9] "Noche oscura del sentido: entrada activa en la Noche del seguimiento de la Cruz"; "la Noche pasiva como crucifixión".[10] He aquí la *Summa Theologica* del siglo xx de la eventual v doctora de la Iglesia y patrona de los filósofos cristianos, para quienes nos hemos acogido a su ejemplo e intercesión sin precedentes.

Sentimiento (esfera de las emociones y la afectividad, sentidos interiores), el "sentido común": retorno a la evidencia de la vida

¡Ay, el corazón humano!, depositario —en esta segunda estancia— de tantos sentimientos baladíes, no decantados y menos encantados hacia la altura. Sí se pueden administrar los propios sentimientos con la prudencia *phrónesis, auriga virtutum* del cochero interior. Al respecto, Erich Fromm[11] nos alerta sobre el narcisismo y el instinto visceral de autodestrucción y muerte del hombre. En un principio, plantea el radical interrogante: "el hombre, ¿lobo o cordero?", y esboza tantas diferentes formas de violencia humana: amor a la muerte (*tanatofilia, necrofilia*) y amor a la vida (*biofilia*), igualmente fuertes y devastadoras con sus secuelas hasta el día de hoy, como el narcisismo individual, social y cultural generalizado que raya en el sadomasoquismo de una sociedad esquizoide, la cual nos enferma hasta surgir la interminable fluctuación entre la libertad, el determinismo y el alternativismo. El gran Pascal nos advierte: "el corazón tiene razones que la razón ignora", reeducándonos el corazón —*cuore*— como Edmundo de Amicis; he ahí el problema por antonomasia.

De ahí que urja retomar un arte integral y curativo de vivir para que nos impida seguir generando pseudohombres decadentes como Nerón, Calígula, Hitler, Stalin, Mao, Pinochet, Videla, Putin y tantos genocidas. Pero todavía hoy ¡otro mundo es posible! en medio de innumerables condicionamientos que amenazan con tornarse determinismos irreversibles.

Es acuciante el retorno a la evidencia de la vida (Lanza del Vasto), al sentido común refundido entre tantas sofisticaciones y sofismas de distracción, ante el pseudorromanticismo que se enseñorea como "nuevo opio del pueblo".

---

[9] *Vid.* Edith Stein, *La ciencia de la cruz. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1989, pp. 49 y *ss*.

[10] *Ibidem*, pp. 56, 62 y *ss*.

[11] *Cfr*. Erich Fromm, *El corazón del hombre: Su potencia para el bien y para el mal,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 180.

¡Ay, las emociones, los afectos y las pasiones —no malas ni buenas *per se*— que nos sojuzgan implacablemente! Es apremiante resignificar la poesía como transmutadora de estas fuerzas ambivalentes mediante la sabia catarsis o alquimia interior —como la implementada por san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino (*Sobre la Piedra Filosofal,* 2011)—, y encauzar esta corriente tempestuosa que puede producir energía lumínica a raudales, pero que si se represa se corrompe.

Imaginación o fantasía (esfera en que se trasmutan las representaciones y pueden trascenderse en "imaginación creadora"), sublimación artística: arte y poesía

"La loca de la casa", según santa Teresa de Jesús, es aquella divagadora que nos desvitaliza y exprime hasta la médula. Epicteto, en su *Manual de vida o Arte de vivir*, nos da pautas para transfigurar las representaciones y no reprimirlas neciamente; emergerá la imaginación creadora, la *poiesis* o creación y recreación incontenibles de los artistas.

Las bellas artes nos tocan con una de sus vertientes y se serena la borrasca de imaginaciones rastreras, que incluso subconscientemente nos cercan. Las acunamos y adormecemos como el poeta Tagore en su *Ofrenda lírica; La luna nueva; El jardinero,* y *Pájaros perdidos*, pero las dejamos pasar de largo, y más bien nos volvemos pura poesía con su alquimia, liras, cítaras o "arpas del espíritu", al estilo del diácono san Efrén de Siria.

Al respecto, confróntese *Subida, libro III*: Las imágenes y la ignorancia que acerca de ellas tienen algunas personas (cap. 36). En la actualidad, conviene profundizar al gran pensador interdisciplinario Gastón Bachelard, quien motiva —como muy pocos autores— nuestro desarrollo de la imaginación creadora, articulando la inteligencia, la intuición y la poesía, afirmando que los filósofos llegan a su plenitud cuando asumen a fondo la poesía como parte de su vida.

Voluntad: hacia un sabio "no deseo" o el único de los deseos, su plenificación en la caridad o amor teologal

Si se trata de "conocer para amar" (santo Tomás de Aquino) o de "amar para conocer" (san Buenaventura), éste es un pseudoproblema porque ambas premisas son verdaderas en el oxímoron o paradoja y aporía, que es tan sólo la vida humana. La voluntad y su cúmulo de deseos se plenifican en la caridad teologal y todo arde en su llama. No se trata de lograr lo imposible o de extirpar el deseo, sino de calcinar todos los deseos en el crisol del anhelo más elevado. En el viaje pasional que intuyó Fernando González, "el viajero de 'Otra parte'", convergen el *nirvana* y la *Hesiquia*, la *ataraxia* y

la *apatheia*, que jamás coincide con la apatía en la peor de las lecturas, ¡oh necios y miopes criterios humanos mal aprendidos! Entonces, es pertinente y plausible reconocer que la voluntad precede a la inteligencia, lo cual argumentó Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*; lo retomó Nietzsche como tema con variaciones, y Zubiri lo recrea con la *inteligencia sentiente* y *volente*.

Como tarea de fondo con el santo de Fontiveros ahondamos en *La noche activa del espíritu: Voluntad subida, libro III:* La Noche oscura de la voluntad: la división de sus afecciones, la primera de ellas: el goce volitivo (cap. 16-17); la vanidad del gozo de la voluntad en los bienes naturales y sus daños (cap. 21-22); tercer género: la voluntad anclada en los bienes sensuales: el enderezamiento y purgación de la voluntad (caps. 24-25); cuarto género: bienes morales de la voluntad y siete daños, y provechos de su apartamiento (caps. 27-29); quinto género: bienes sobrenaturales y su discernimiento de los espirituales, daños por su gozo en ellos (caps. 30-31, 35); sexto género de bienes volitivos (cap. 33); los bienes espirituales y su relación con el entendimiento, la memoria y la voluntad (cap. 34); encaminar a Dios el gozo de la voluntad por el objeto de las imágenes, de manera que no yerre ni se impida por ellas (cap. 37); de tres diferencias de lugares devotos, y cómo se ha de haber acerca de ellos la voluntad (cap. 42); cómo enderezar a Dios el gozo y fuerza de la voluntad por las devociones, y el segundo género de bienes en que se puede gozar vanamente la voluntad (caps. 44-45).

Inteligencia (*intus-legere*), racionalidad, entendimiento: hacia "la nube del no-saber", *"nescivi"*, "conocer para amar", plenificación en la fe teologal

Creemos en los sabios antiguos con aquella etimología latina de *inteligencia* adoptada y adaptada por el aquinate: *Leer el adentro de las* cosas: profundizar, no reducirse a la superficie fenoménica, a la epidermis de todo. De lo contrario, le damos la razón al maestro Goya en su aguafuerte de la serie *Los caprichos*: "Los sueños de la razón producen monstruos". De ahí la razón disruptiva actual y, por ende, violenta en todas las esferas, de la cual urge una crítica incisiva.[12]

Cabe destacar a la sinrazón como filosofema, con Michel Foucault: *La historia de la locura*, tan cercana a la genialidad. De hecho, la razón no es tan racional ni tan razonable. Se abren paso siempre la intuición creadora y la prolepsis o feliz anticipación de la verdad plena, *parresia,* que pasa primero

[12] Santiago Borda-Malo, "La parresia como heterotopía en el último Michael Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im) pensar, decir y vivir", tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 2018.

por el *faceri veritatem* de san Agustín y que luego se convirtió en *facientes veritatem* (*facientes vericitatem,* para mí *facientes Parrhesias*).

Empero, esta razón del *pensar* con frecuencia es irracional y se torna como oxímoron, paradoja o incluso aporía; asimismo, surge el *impensar*, lo impensado de lo diferente, lo otro y alternativo que rompe todos los esquemas prefabricados. Entonces, irrumpe la "Nube del no-saber", y san Juan de la Cruz alude al *nescivi*:

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía.
....
Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo.[13]

Otra tarea "pecho adentro": Es preciso entrar —después de la *Noche sensorial* activa— en la *Noche oscura del entendimiento*, activa también (*cfr. Subida al monte Carmelo*, Libro II): la entrada en la fe oscura (caps. 2-3); de cara a la contemplación (cap. 4); las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), como plenificadoras de las tres potencias psíquicas (entendimiento, memoria y voluntad, respectivamente) en vacío y tiniebla (cap. 6); la senda angosta de la desnudez del entendimiento (cap. 7); la interrelación fe-entendimiento (cap. 9) e impedimentos y daños de las aprehensiones racionales (cap. 11).

En este contexto, el doctor Místico aborda, también, las aprehensiones imaginarias y los daños consiguientes de su apego y las fantasías (caps. 12, 16); los indicios del paso de la meditación y el discurso a la contemplación amorosa (cap. 13); las aprehensiones discursivas por la vía espiritual (cap. 23); las inteligencias de verdades desnudas en el entendimiento (cap. 26), y las aprehensiones que recibe el entendimiento de los sentimientos interiores que de manera sobrenatural hacen al espíritu (cap. 32).

A todas luces, se produce una ruptura epistemológica —al estilo de Bachelard— de la razón plana a la fe teologal, con miras a acceder a la verdad profunda y no periférica, si es que queremos que germine la vida teologal en plenitud y no como fachada. He aquí la prueba abrahámica que supera con creces toda lógica anquilosada (*Gn* 22).

[13] San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, *Cántico Espiritual*…, pp. 842-848.

Memoria: hacia la quietud del alto olvido, plenificación en la esperanza teologal

Sí, el poeta místico colombiano Antonio Llanos cantó en sus bellas obras *Temblor bajo los ángeles* y *La voz entre lágrimas y rosa secreta*: "Quietud del alto olvido". Es preciso decantar tantos recuerdos —palabra que procede de *cordo* = corazón, y traduce "volver al corazón"—, que como pesada maleta la mayoría de las veces es pesado e insufrible lastre sin lustre. Han hecho mella las vivencias, dejando fardos de recuerdos, traumas y conflictos no resueltos. Quedan añoranzas, nostalgias, aquel saudade y extrañamiento que atan casi irremediablemente al poeta, por lo cual urge el manto del olvido. Sí, la triada de facultades heredadas de san Agustín y profundizadas por santo Tomás de Aquino conllevan sus antídotos infalibles: entendimiento-no saber, incluso, impensar, como intuyó Foucault: voluntad-no deseo y memoria-olvido. Al dar lugar a la sinrazón y la locura, san Pablo lo denominó como locura de la cruz: "La necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres […] Si hemos perdido el juicio, ha sido por Dios" (1 *Cor* 1: 25; 2 *Cor* 5:13).

En este recodo estamos con san Juan de la Cruz en su tan escueta, como sabia, *Suma de perfección*: "Olvido de lo criado; memoria del Criador; atención a lo interior, y estarse amando al Amado".[14] Y completó en la glosa: "Para guardar el espíritu no hay mejor remedio que cerrar los sentidos e inclinación de soledad y olvido […] olvidados de toda criatura".[15]

He aquí más tareas, confróntese *Noche activa del espíritu: Memoria* (libro III de *Subida*): Las aprehensiones naturales de la memoria, vaciamiento espiritual para la divina unión (cap. 2); las noticias y discursos de la memoria y sus daños maléficos de primero y segundo género (caps. 3-5, 9); provechos espirituales en el olvido y vacío de los pensamientos acerca de la memoria (cap. 6); las aprehensiones imaginarias de la memoria y su gobierno (caps. 10, 15), y las noticias espirituales en cuanto pueden caer en la memoria (cap. 14).

[14] San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, *Suma de Perfección*, p. 143.

[15] San Juan de la Cruz, "A las Carmelitas Descalzas de Beas", *Epistolario* [en línea], http://biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_Espistolario.pdf

La vida del espíritu: la "noche oscura" espiritual, mistérica, mística, mistagógica

Sumario mayúsculo: el crisol abrahámico
la noche sensorial / la noche racional / la noche espiritual.
'Los tres ojos del conocimiento' (sensorial, racional y espiritual)
de la kénosis hacia la apoteosis […]
el *Pléroma*, la parusía, la suma *parresia*
Ken Wilber

En analogía con las capas de la cebolla, arribamos al puerto, "al más profundo centro", al epicentro del *Caracol*, a la última estancia, al meollo, al tuétano, a la pulpa del misterio. Las razones y las palabras son un lastre. Aquí, el doctor Místico y santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) nos llevan de sus manos certeras y lúcidas, y reina la reticencia; los puntos suspensivos de lo inefable han jalonado todo este libro.

Seguimos con fray Juan en la *Subida del monte Carmelo:* "La noche activa del espíritu", ahora desdoblada en *Noche oscura: La noche pasiva del espíritu: libro II:* La ruta de los aprovechados: sus indicios (cap. 1); la contemplación oscura en pena y tormento (cap. 5); más aflicciones y aprietos de la voluntad (cap. 7); la *noche oscura* que entenebrece para ilustrar y dar luz, a partir de la purgación (caps. 9-10); la pasión de amor divino (cap. 11); la horrible noche purgativa donde ilumina la divina Sabiduría a los hombres en virtud de la Iluminación (cap. 12); los sabrosos efectos de esta noche oscura de contemplación (cap. 13); el espíritu a oscuras va seguro, en la oscura contemplación secreta (caps. 16-17); la escala de la sabiduría secreta (cap. 18); los 10 grados de la escala mística de amor divino, según san Bernardo de Claraval y santo Tomás de Aquino (caps. 19-20, *passim*): por la secreta escala disfrazada (cap. 21); el admirable escondrijo en que es puesta el alma en esta noche (cap. 23). Entonces, fluyen a raudales el *Cántico espiritual* y la *Llama de amor viva* en suma poesía mística.[16] Los siete dones del Espíritu Santo: sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, fortaleza, piedad y temor de dios (*Is* 11: 1-2) y sus 12 frutos: caridad, gozo, paz, paciencia, magnanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad (*Ga* 5: 22-23).

Profundizamos con santa Edith, Noche del Espíritu: espíritu y fe, muerte y resurrección,[17] despojo de las fuerzas espirituales en la noche activa; la noche de la fe como camino de unión; la desnudez como camino y muerte de Cruz, incapacidad de todo lo creado e insuficiencia del *conocimiento*

[16] S. Borda-Malo, *op. cit*.
[17] E. Stein, *op. cit.*, pp. 71 y *ss*.

natural e incluso sobrenatural; purificación de la *memoria* y la *voluntad*;[18] aclaración del espíritu y la fe: retrospectiva y perspectiva; elevación del espíritu al orden sobrenatural.

El *Misterio pascual*: la *Noche pasiva* del Espíritu: fe, contemplación oscura y desprendimiento extremo, inflamación de amor transformante; la secreta escala, el vestido tricolor del alma, "'oscuras y en celada' en profunda paz".[19] Entonces, florece el alma en el reino del espíritu y de los espíritus: "El más profundo centro del alma",[20] y los pensamientos del corazón; el alma, el yo y la libertad;[21] fe y contemplación: muerte y resurrección, la gloria de la resurrección en las llamas del amor divino, ya en el umbral de la vida eterna; comunión con Dios, UniTrino, entre resplandores de gloria divina, vida escondida de amor, la "llama de amor viva".

Irrumpe, entonces, el cántico nupcial del alma: el *Cántico espiritual:* la esposa y el esposo, la cruz y el matrimonio místico, fusión de los misterios: creación, encarnación y redención. A Edith Stein se le quedó inconclusa *La ciencia de la cruz* con la llegada de la Gestapo en el Carmelo de Holanda —para completarlo en la Eternidad—: El seguimiento de la Cruz, el máximo discipulado y cátedra suma de la Cruz. "*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*, como siervo Bueno y fiel entrar en la Gloria del Señor […] Y llegó la consumación del holocausto de Edith, rubricando con sangre su vida y obra, siempre en la brecha de la *Parresía*".[22]

Asimismo, conviene remitirse a santa Isabel de la Trinidad: La vida interior: el corazón como Betania de Jesucristo, la celda del Amado, *Elevación a la Trinidad*;[23] *El Cielo en la Fe* (1906), su canto de cisne y testamento: La Trinidad como morada, el Reino adentro (*Lc* 17: 21). Amor y purificación interior en el *Fuego devorador* (*Heb* 12: 9). La simplicidad del espíritu, el ojo simple, el abismo y la profundidad del alma, la séptima morada donde mora la Divinidad. Ser su Alabanza de Gloria *Laudem Gloriae*.[24] El sabio y santo olvido y el *nescivi* o no saber en la *bodega interior*, el silencio interior (*Is* 30: 15) en la unidad espiritual de nuestro ser, el recogimiento interior y la presencia divina en el alma, el abismo del eterno reposo.[25]

---

[18] *Ibidem*, pp. 99-100 y *ss*.

[19] *Ibidem*, pp.180 y *ss*.

[20] *Ibidem*, p. 192.

[21] *Ibidem*, p. 194.

[22] E. Stein, *op. cit.*, p. 339.

[23] Santa Isabel de la Trinidad, en Enrique Llamas, *Obras selectas, Diario; Notas íntimas; El cielo en la fe,* Ú*ltimos Ejercicios; Grandeza de nuestra vocación; Déjate amar,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 116-118.

[24] *Ibidem*, pp. 142-154.

[25] *Cfr*. Juan Ruysbroeck, *Bodas espirituales* [manuscrito]. Copia digital, Madrid, Ministerio de Cultura- Subdirección General de Coordinación Bibliotecaria, 2007.

Muerte mística: Dios en el cielo del alma y unión transformante, en la espesura de la Cruz del Monte de Dios, "a solas con él: en soledad vivía" (*Jn* 4: 23-24), la adoración en espíritu y en verdad, en el eterno presente. Inmersión en el Corazón de la Divinidad: santificación en la verdad (*Aletheia* convertida en *Parresia*, *Jn* 17:17). La cristificación pleromática del santo y definitivo recogimiento. La vida plena teologal y el cántico nuevo. La consumación del martirio de la Cruz en el fíat mariano de la puerta del cielo y espejo de justicia Janua Coeli*, speculum iustitiæ*. El silencio en Dios y el descenso final a la profundidad del ser (*kénosis*), la *inhabitación trinitaria* plena y el reposo del abismo sin fondo iluminado por la omnipresencia del ser divino: La ascensión en el corazón y la incesante alabanza de gloria de sus adorables perfecciones. La santa fortaleza de la fe.[26] "¡Oh almas criadas para estas grandezas!, ¿qué hacéis, en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas".[27]

Lo único necesario, la mejor parte: la apoteosis de la gloria; "abrir el ojo del alma"; santa Catalina de Siena, O. P; "en el cielo de mi celdita"; engolfamiento; "dejarse amar" como santa Ángela de Foligno (*Lc* 10: 42). Inhabitación crística; viviendo en el fondo de nuestra propia alma, en la simplicidad, la sencillez y la connaturalidad del Ser divino (*Ga* 2: 19-20); pade-Ser, enloque-Ser y desfalle- Ser, Permane-Ser. ¡Cambió la ortografía con la grafoterapia del alma!

Conclusiones praxeológicas (teóricas y prácticas)

La principal conclusión de esta travesía de *El Caracol del corazón* debe extractarla cada lector, convirtiéndose en coautor de esta vivencia existencial y asumiendo la realidad a su propio ritmo.

Creo a pie juntillas que este modesto texto podría aportar una semiótica complementaria como los grandes maestros espirituales, tal es el caso de santa Teresa en su castillo interior y sus siete moradas.

Las siete estancias o aposentos de este itinerario espiritual se articulan en una creación antropológica muy significativa, desde las esferas más periféricas en ruta hacia la almendra del espíritu, donde palpita —en el corazón del ser humano— el Reino de Dios: s*ensibilidad* (los cinco sentidos exteriores más la sexualidad), *sentimiento* (emociones y afectos), *imaginación creadora, voluntad, inteligencia, memoria* y el culmen, clímax o vértice del *espíritu* en el fondo del corazón, lugar donde convergen todas las místicas, incluso no cristianas.

[26] Santa Isabel de la Trinidad, Ú*ltimos Ejercicios*, pp. 165-193.

[27] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, canción 39, 7.

Considero que esta propuesta —asumida por mí durante 50 años (20 en vida monástica y aquilatada en 30 de docencia como filósofo y diácono permanente)— podría ser un aporte a una espiritualidad contemporánea renovadora. Así que, si se implementa desde la educación en la infancia, contribuirá —a todas luces— a la construcción de un mundo más humano y divino.

Remito a mis poemas en liras italianas (“Liberación” y “Pléroma”, 1988 – 1990, con soportes bíblicos de cuando era monje); el primero, de carácter filosófico y ascético; el segundo, de toque teológico y místico.

También me han inspirado sobremanera estos versos de poetas colombianos:

“¡Mi corazón sin uso de razón!”
(Eduardo Carranza)

“¡Oh, sí, todo está bien,
y, sobre todo, el corazón a salvo!”
(Gonzalo Arango, *La negación creadora*)

Y aquí un haiku que sintetiza esta vivencia de hondo calado y alto bordo:

¡Al Caracol
cordial llegue por fin:
profundo centro!

ANTOLOGÍA MÍSTICA DE SAN JUAN DIEGO CON BASE EN EL *NICAN MOPOHUA*

MYSTICAL ANTHOLOGY OF SAN JUAN DIEGO BASED ON THE NICAN MOPOHUA

Arturo Rocha Cortés *

¡Regad, nubes, de lo alto
que la tierra lo pedía
ábrase ya la tierra
Que espinas nos producía
Y produzca aquella flor
Con que ella florecería!

San Juan de la Cruz

Resumen Con base en el texto mariofánico, *Nican Mopohua*, en este trabajo se ensayan unas aproximaciones exegéticas a la experiencia mística del indígena san Juan Diego Cuauhtlatoatzin, visionario de santa María de Guadalupe, al modo de florilegios o antologías surgidas de la contemplación de una naturaleza sublimada. La mística experiencia del vidente en el cerro del Tepeyac constituye una auténtica intuición emotiva donde las flores y las espinas, el vergel y el desierto se enlazan, mediante categorías inculturadas desde la cosmovisión mesoamericana, para comunicar una experiencia trascendente y beatífica.

* Colegio del Estudios Guadalupanos, Universidad Intercontinental, México.

Abstract Based upon the *Nican Mopohua's* mariophanic text, the present article develops some exegetical approaches to the mystical experience of the indigenous San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, visionary of Santa María de Guadalupe, in the manner of florileges or anthologies arising from the contemplation of a sublimated nature. The mystical experience of the seer on the hill of the Tepeyac constitutes an authentic *emotional intuition* where flowers and thorns, the orchard and the desert are linked —through categories inculturated from the Mesoamerican worldview—, in order to communicate a transcendent and beatific experience.

Palabras clave
Juan Diego, Virgen de Guadalupe, flores, naturaleza, visión mística

Keywords
Juan Diego, Virgin of Guadalupe, flowers, nature, mystical visión

Avant-propos

En un trabajo previo dedicado a la historicidad, virtudes y santidad del vidente de Santa María de Guadalupe, el indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin,[1] primer santo amerindio, señalamos la relevancia exegética que reviste la imagen del *Ecce Homo* del exconvento agustino de San Andrés Epazoyucan (1540), en el estado de Hidalgo, cenobio del siglo xvi en cuyos muros sintetizó admirablemente la forma y modelo procedente de la tradición occidental y la inspiración indígena (imagen 1).

El peculiar fresco plasma el conocido pasaje de los Evangelios en que Jesús es presentado en el enlosado ante la multitud (Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν),[2]

[1] Arturo Rocha, "Y vi que era la tierra florida. Juan Diego. Ecce Homo", en A. R. Valero, A. Rocha, M. León-Portilla, D. Monroy *et al.*, *Juan Diego Cuauhtlatoatzin*, México, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe/DGE Equilibrista, 2005, pp. 69-80.

[2] *E. gr*. *Jn* 19, 13-14:

[13] Ὁ οὖν Πιλᾶτος ἀκούσας [a]τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα.

[14] ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις· Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.

mas no por Pilatos, sino por el propio Dios Padre, según unos,[3] o por san Agustín de Hipona, según otros.[4]

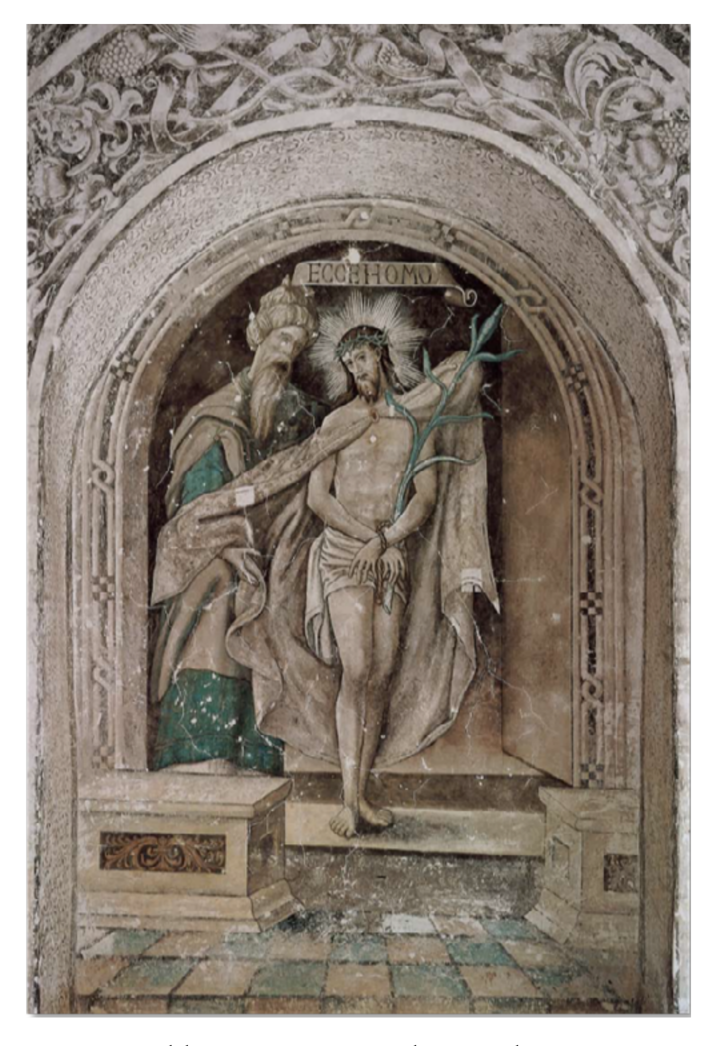


Imagen 1. *Ecce Homo* del exconvento agustino de San Andrés Epazoyucan, Hidalgo.
Fuente: Fotografía del autor.

[3] Christiane Cazenave-Tapie, "El convento agustino de Epazoyucan y su iconografía", tesis de licenciatura en Historia del Arte, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México, 1986.

[4] Elena I. Estrada de Gerlero, comunicación personal.

Lo que resulta extraordinariamente sugerente es que el Cristo del mural no lleva en las manos la iconográficamente esperable palma del martirio, sino, en una peculiarísima y apropiativa inculturación pictórica, una planta de maíz (*Zea mays*). El que Jesucristo porte esta gramínea es elocuente simbolismo de lo que estaba teniendo lugar en el orbe de Anáhuac cuando —como leemos en la prístina relación mariofánica *Nican Mopohua*— "*in maca çan ye opeuh, ye xotla, ye cueponi in tlaneltoquiliztli*" "empezaba a abrirse la corola de la fe".[5]

En efecto, como ya hemos puesto sobre relieve: "la vernácula semilla había iniciado su floración incontenible, difusiva como el Verbo, cultivada y abonada por afanosos aunque escasos operarios. El mensaje evangélico iría adquiriendo paulatinamente la impronta de aquella nueva cultura, fiel, con todo, a su única Verdad esencial: una verdad eterna, cifrada en conceptos elocuentes para la cultura de la 'flor y el canto'".[6]

"Flor y canto" es el difrasismo náhuatl para hablar de la poesía. Pero aquí la floración alcanza todo el estatuto de una elaboración simbólica, toda vez que el denominado *acontecimiento guadalupano* —aquel hecho que posibilitó eficazmente la conquista espiritual de lo que después sería la Nueva España— se valió de las flores para su fundamentación parenética. La frescura suavemente acariciadora de la flor (*xochitl*), incorporada al discurso icónico de la sagrada imagen y relación guadalupanas, facilitará aquella "segunda conquista", la del espíritu, la cual, como preconizaba fray Bartolomé de las Casas en el *De Unico* (l. 1, c. 5), debía ser "persuasiva del entendimiento y suavemente atractiva de la voluntad" (II, 12-13; 16-17).[7]

En esta conquista, la figura de la Virgen María jugará un papel trascendental sobre el que ya hemos llamado la atención. María, en Caná de Galilea, adelantó el reloj de Dios a favor del hombre,[8] con aquel conocido disparador: "Οἶνον οὐκ ἔχουσιν." (*Jn* 2, 3).[9] Análogamente, María, pero en su advocación de Guadalupe Tepeyac, adelanta similarmente un reloj: el de

---

5 Antonio Valeriano, *Nican mopohua* (NYPL, Manuscripts 379 Guadalupe. Nican Mopohua, México, *ca*. 1548. Monumentos Guadalupanos. Serie I, vol. I, ff. 191-198 [orig. ff. 1-8]; aquí f. 191r, lín. 16 y 17); Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlaçocihuapilli Santa María Totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, México, Juan Ruyz, 1649, f. 1r.

6 A. Rocha, "Y vi que era la tierra florida. Juan Diego. Ecce Homo"…, p. 71.

7 Fray Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem, Obras completas* § 1.° Conclusio, ff. 2v-3r. Madrid, Alianza, 1990.

8 *Cfr*. Luis de Barandiarán Irízar, *Stop… con Dios*, Madrid, SDV, 1966, p. 120; A. Rocha, *La llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2018, pp. 27-28.

9 "Señor, no tienen ya vino…".

la *evangelización novohispana*, pues desde la lógica icónico-exhortativa de su sagrado original, volvió inteligible a los indígenas neófitos la Buena Nueva del Hijo que vino a anunciar en el orbe de Anáhuac. La gran mediadora fue en la Nueva España *la gran aceleradora*.

Huelga decir que en el seno de esta *catalización parenética guadalupana*, las flores cobran una gran dimensión. Por ello, a semejanza del *Ecce Homo* de Epazoyucan, el embajador y visionario de Santa María de Guadalupe Tepeyac, Juan Diego, lleva en la tilma, arropadas por sus manos, plantas y flores. El cristo del exconvento agustino porta el maíz indiano: un modelo europeo porta la planta vernácula, y así lo plasmaron en los muros los *tlacuiloque*.[10] En cambio, el vidente indígena "lleva en su ayate las rosas ultramarinas, la prueba requerida por el obispo. Amorosas floraciones, ambas, que se nutren de la comunión permanente de la palabra. Las dos expresiones de un mismo evangelio, de una misma 'buena nueva'".[11]

La implosión evangélica, en clave del *Nican Mopohua*, está revestida de pétalos. Es la fe que va "abriendo su corola". Por ejemplo, con antológica[12] pertinencia, la vida y milagros de san Francisco se llaman *I Fioretti*, "las florecillas", en evocación del crestomático *floretum* medieval. Análogamente, las visiones místicas de Cuauhtlatoatzin —el vidente guadalupano que "habla como águila", el indígena san Juan Diego— dejarán constancia de cómo "el desierto se cubriría de flores".

El desierto se cubrirá de flores…

Asimismo, de mano indígena es la representación de la santa Tebaida del exconvento de san Nicolás Tolentino, en Actopan, en el actual estado de Hidalgo. Un detalle de dichos frescos en la imagen 2 plasma la ascética vida de aquellos anacoretas y cenobitas que despreciaban las riquezas, logrando así que el aroma de virtudes (fragancia como la de las flores) ascendiera al cielo. "Así —escribe Anatole France en quizá las más bella de sus novelas—, se cumplía la palabra de los profetas que proclamaron: 'el desierto se cubrirá de flores'".[13]

[10] Pintores, en náhuatl.

[11] A. Rocha, "Y vi que era la tierra florida. Juan Diego. Ecce Homo"…, p. 72.

[12] Como se sabe, la palabra *antología* (ἀνθολογία) es de sangre griega. Proviene de ἄνθος "flor", y λέγειν , "escoger". Se emparenta sinonímicamente con el *florilegium* latino. Se escoge lo más bello, como la flor.

[13] "Le désert se couvrira de fleurs". Anatole France, *Thaïs*, París, Calmann-Lévy, p. 4.

Huelga decir que France cita al profeta *Isaías* (35, 1) cuando éste escribe: יְשֻׂשׂוּם מִדְבָּר וְצִיָּה וְתָגֵל עֲרָבָה וְתִפְרַח כַּחֲבַצָּלֶת׃[14]
yə-śu-śūm mi-ḏ-bār wə-ṣî-yāh; wə-ṯā-ḡêl ʻă-rā-ḇāh wə-ṯip̄-raḥ ka-ḥă-ḇaṣ-ṣā-leṯ.

Es decir: "Se alegrarán el desierto y el sequedal. Se regocijará el Arabá; florecerá como la rosa".[15] Conviene insistir aquí en la traducción de תֶלָצַבֲחַכ (*ka-ḥă-ḇaṣ-ṣā-leṯ*): "como una rosa", lo que nos devuelve a las flores.



Imagen 2. *Tebaida,* detalle de la Sala "De Profundis" del exconvento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo. FUENTE: Fotografía del autor.

Al margen de lo anecdótico, el *ʻă-rā-ḇāh* del profeta tiene su correlativo en el Tepeyacac náhuatl de las mariofanías guadalupanas. Poblarse de flores el sequedal es lo que de hecho ocurre en el relato atribuido al sabio indígena Antonio Valeriano: un cerro yermo, poblado de huizaches y mezquites, se alegró y se cubrió de flores. Tal obró en la natura, la madre de Ipalnemohuani (aquel por quien se vive), uno de los atributos teológicos de Dios para los antiguos mexicanos. El indígena Juan Diego es, en rigor, el

[14] *Is* 35, 1.

[15] Otra versión castellana

מושׂשי רבדמ היצו לגתו הברע חרפתו :תלצבחכ

reza: "Que se alegren desierto y sequedal, que se regocije y florezca la estepa".

μάρτυς, "testigo" de estos prodigios. Y el aroma de las virtudes de este vernáculo anacoreta también ascendería al cielo.

El *Nican Mopohua* refiere que el risco en que se posaba la planta de la Virgen de Guadalupe no sólo era "flechado por resplandores" (*auh in tetl in texcalli in ic itech mo quetza, inic quimina*),[16] transfigurando la naturaleza montaraz,

> [19] *in itlanexyotzin yuhqui in tlaçòchalchihuitl, maquiztli; in ic neci;*
> [20] *yuhquin ayauhcoçamalocuecueyoca || in tlalli*
> [21] *auh in mizquitl, yn nòpalli, ihuan occequi[n] nepapan xiuhtotontin oncan mochìchihuani yuhquin quetzaliztli, yuhqui in teoxihuitl in iatlapallo ic neci; auh in iquauhyo, in ihuitzyo, in iàhuayo yuhqui in cozticteocuitlatl in pepetlaca.*[17]
> [19] como jade precioso, cual joyel parece.
> [20] como el resplandor de un arcoíris reverbera la tierra.
> [21] y los mezquites, los nopales y las demás variadas yerbitas que allí se dan, se ven como plumajes de quetzal, como turquesas parece su follaje, y su tallo, sus espinas, sus espinitas, relucen como el oro.[18]

sino que, aún más, al final del relato, al subir el vidente a la cumbre del cerro:

> [128] *…çenca quimahuiçò in ixquich onoc, xotlatoc, cuepontoc in nepapan Caxtillan tlaçoxòchitl, in ayamo imochiuhyan*;
> [129] *ca nel huel ìquac in motlàpaltilia izcetl*:
> [130] *huel cenca àhuiaxtoc, iuhqui in tlaçòepyòllotli inic yohualàhuachyotoc;*
> [131] *niman ic peuh in quitètequi, huel moch quinechico, quicuixanten.*
> [132] *Auh in oncan icpac tepetzintli ca niman àtle xochitl in imochiuhyan, ca texcalla, netzolla, huihuitztla, nòpalla, mizquitla;*
> [133] *auh intla xiuhtotontin mochichihuani, in ìquac in ipan metztli Diciembre ca mochquiquà quipòpolohua izçetl*,[19]
> esto es (en versión, ahora, de Miguel León-Portilla):[20]

[16] Nos apegamos a la tradición y citamos los versículos de este documento según la numeración implementada por el P. Enrique Torroella, S. J. en 1958. En lo sucesivo, *Nican Mopohua* se citará como: *NM*, 18; Lasso de la Vega, *op. cit.*, f. 1v.

[17] *NM*, 19-21; L. Lasso de la Vega, *op. cit.,* ff. 1v-2r.

[18] Patrick Johansson, "El *Nican Mopohua*: un ayate verbal", *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*, Universidad Intercontinental, México, año 2, núm. 4, 2022, p. 45.

[19] *NM,* 128-133; L. Lasso de la Vega, *op. cit.,* f. 5v.

[20] Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 134-137.

[128] mucho se maravilló de cuántas flores ahí se extendían, tenían abiertas sus corolas, variadas las flores preciosas, como las de Castilla, no siendo aún su tiempo de darse,
[129] porque era entonces cuando arreciaba el hielo.
[130] Las flores eran muy olorosas, eran como perlas preciosas, henchidas del rocío de la noche.
[131] Enseguida comenzó a cortarlas, todas las vino juntar en el hueco de su tilma.
[132] Pero allá en la cumbre del cerrito no se daban ningunas flores porque es pedregoso, hay abrojos, plantas con espinas, nopaleras, abundancia de mezquites.
[133] Y si algunas hierbas pequeñas allá se dan, entonces en el mes de diciembre todo lo come, lo echa a perder el hielo.

Estas imágenes de inculturada belleza plasmadas en el habla náhuatl culta o *tecpillatolli* no dejan de evocar en nosotros (como ya antes en otros como Dominique de Courcelles)[21] el místico lirismo de san Juan de la Cruz [1542-1591] en su *Cántico espiritual*. El alma (la Amada) corre en pos del Amado en una mística peregrinación poblada de imágenes y símbolos de una naturaleza sublimada (Cant. 4):

¡Oh, bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh, prado de verduras,
de flores esmaltado![22]

A juicio del exégeta Silverio de Santa Cruz, el poeta "llama bosques a los elementos, que son tierra, agua, aire y fuego; porque así como amenísimos bosques están poblados de espesas criaturas, a los cuales llama espesuras por el gran número y muchas diferencias que hay de ellas en cada elemento".[23]

Por su parte, González Suárez anota que esta evocación sanjuanina de la "belleza natural" —segunda estación del tránsito por la noche oscura del alma— se debe a que "el primer signo de la presencia del Amado es la grandeza y hermosura de sus obras, que contrastan con la impotencia e imperfección

[21] Dominique de Courcelles, "Aventuras místicas de un mundo a otro: san Juan Diego Cuauhtlatoatzin (1474-1548), san Juan de la Cruz (1542-1591)", *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, Madrid, Instituto de Estudios Auriseculares, vol. 9, núm. 2, p. 626.

[22] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual, Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia*, t. III, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Cruz, C.D., Burgos, Tipografía "El Monte Carmelo", Biblioteca Mística Carmelitana, 12, 1930, pp. 7-8.

[23] *Ibidem*, pp. 31-32.

de las propias".[24] Por haber sido la naturaleza creada por la mano amorosa del Amado es que ella puede reflejar a Dios.

Pero esta naturaleza florecida en el yermo no sólo refulge, sino que canta.

La canción de la tierra

En el *Nican Mopohua* la *canción de la tierra* (por adoptar un símil con el título de la obra musical de Gustav Mahler)[25] es un símbolo de lo que los frailes equipararán, a falta de mejor expresión, con el paraíso terrenal. Ya relucía el alba cuando Juan Diego, según el relato mariofánico, presencia una mística antífona entre el monte y las aves:

> [10] *concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhquin nepapan tlaçototome cuica, cacahuani in intozqui, iuhquin quinànanquilia Tepetl, huel çenca teyolquimà, tehuellâmachti in incuic, quiçenpanahuia in coyoltototl,*[26] *in tzinitzcan,*[27] *ihuan yn occequin tlaçòtotome ic cuica*:[28]
> [10] Allí escuchó: se canta sobre el cerrito, como el canto de varias aves preciosas. Su voz es un rumor, como que el cerro le responde. Es muy suave, agradable, su canto, aventaja al del pájaro cascabel, del *tzinitzcan*[29] y al canto de otras aves preciosas.[30]

Canción de la tierra, en efecto, pues Xochitlalpan, Tonacatlalpan, la "tierra florida", la "tierra de nuestro sustento", "cantan" sinestésicamente con una luminosidad verbal, por decirlo con Patrick Johansson,[31] o aun

[24] Lucero González Suárez, "La figura del erotismo sagrado en el Cántico Espiritual: una fenomenología hermenéutica de la experiencia mística sanjuanista", tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, p. 122.

[25] *Das Lied von der Erde*, Eine Symphonie für eine Tenor- und eine Alt- (oder Bariton-) Stimme und Orchester (nach Hans Bethges "Die chinesische Flöte"), 1909.

[26] *Vid. infra* nota 17.

[27] *Vid. infra* nota 14.

[28] *NM*, 10; L. Lasso de la Vega, *op. cit.*, f. 1v.

[29] *Tzinitzcan* es un trogónido; con toda seguridad *Trogon mexicanus* Swainson 1827. Sobre el "canto" del *tziznitzcan,* véase lo que hemos escrito en el *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*, pp. 97-102.

[30] Puede resultar de interés comparar la versión de Patrick Johansson (p. 21) con la de Miguel León-Portilla (pp. 94-95): "[10] Allí escucho: cantaban sobre el cerrito, era como el canto de variadas aves preciosas. Al interrumpir sus voces, como que el cerro les respondía. Muy suaves, placenteros, sus cantos aventajaban a los del pájaro cascabel, del *tzinitzcan* y otras aves preciosas que cantan".

[31] P. Johansson, *op. cit.*, p. 44.

desplegando una "luz acústica".[32] Por su parte, las aves del *Nican Mopohua* contribuyen a potenciar este efecto de luz y sonido. Johansson lo denomina *el colorido canto de las aves*[33] que está ya presente en el propio nombre de aquellos plumíferos, al margen de su etimología.

La mística experiencia del vidente indiano se complementa con:

> El sedoso y sonoro cromatismo del plumaje del *coyoltototl*,[34] "el pájaro cascabel" rojo, cuyo canto es "sabroso y dulce": *cenca cualli*; *cenca iectli in itlatol, vel coioltic, velic, tzopelic*[35] "su parloteo es muy bello, muy bonito, como de cascabeles, sabroso, dulce". Asimismo canta el *tzinitzcan* negro, cuyas plumas "brillan, resplandecen" [*xoxotla, pepepetzca*]. "El rumor de sus voces" [*cacahuani in intozqui*] constituye un sonoro amanecer. [36]

El águila que mira al sol

Tenemos para nosotros que el propio nombre náhuatl de Juan Diego, Cuauhtlatoatzin, va en abono de esta sugerente imagen de luminosidad de las aves.

Son diversos los atributos de la imagen o Sagrado Original de Guadalupe que revelan su celestial prestancia.[37] Es ella, en la tradición occidental, una apocalíptica *mulier amicta sole* (*Ap* 12, 1), mujer ceñida por el Sol (γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), y, además, encinta (ἐν γαστρὶ ἔχουσα) (*Ap* 12, 2). Pero, también, en un contexto mesoamericano —así lo ha señalado el recientemente desaparecido papa Benedicto XVI— esta imagen de portentosa

---

[32] Escribe el miembro de la Academia Mexicana de la Lengua:

"Es en este marco axiológico de sonoridades que se sitúa la primera aparición de la Virgen. Una luz acústica antecede la visión que Juan Diego Cuauhtlahtoatzin tendría pronto de ella. Era muy de madrugada (*huel oc yohuatzinco*) y el canto de los pájaros acompañaba o mejor dicho, en un contexto cultural prehispánico, propiciaba el amanecer (*tlatlachipahua*):

Concac in icpac tepetzintli cuicoa,	Allí escuchó: se canta sobre el cerrito,
Yuhquin nepapan tlaçototome cuica.	como el canto de varias aves preciosas.
Cacahuani in intozqui,	Su voz es un rumor,
Iuhquin quinananquilia tepetl.	como que el cerro le responde.
Huel çenca teyolquima, tehuellamachtli,	Es muy suave, agradable,
In incuic quiçenpanahuia in coyoltototl,	su canto, aventaja al del pájaro cascabel,
In tzinitzcan ihuan in occequin	del *tzinitzcan* y al canto de otras
tlaçototome cuica.	aves preciosas".

Ibidem, pp. 19-21.

[33] *Ibidem*, p. 21.

[34] *Coyoltototl* es *Agelaius phoeniceus* (L. 1766) o *A. phoeniceus ssp. gubernator*.

[35] *Códice Florentino* (Cod. Medic Palat. 218-220, Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia), t. III (ms. 219), lib. XI, cap. 2, § 7, f. 54r, cit. por Johansson, *ut supra*.

[36] *Ibidem*, lib. XI, cap. 2, § 1, f. 20v.

[37] *Vid.* A. Rocha, *La llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni…*

feminidad se ve fortalecida por "el símbolo del sol, de la luna y de las estrellas. Ella es mayor que los dioses indígenas porque oculta el sol, aunque no lo extingue. La mujer es más poderosa que la máxima divinidad, el dios del sol".[38] La refulgencia solar se vincula naturalmente con el signo calendárico Nahui Ollin ("4-Movimiento") que la virgen ostenta en el centro de su túnica, sobre su vientre virginal, con lo que se da a entender al neófito indígena que la vida que porta en su seno es divina.

Ahora bien, el nombre indígena de Juan Diego es Cuauhtlatoa: "[el que] habla como águila", (*in quauhtli*) ave entre cuyos atributos, según el *Códice florentino*, destacan: "*aixmauhquj; amjxmauhtianj: vel qujxnamjquj, vel qujtzimoquetza in tonatiuh",* es decir*:* "[es] valiente, audaz: puede ver directamente, dar la cara al Sol".[39] Es decir: el que habla como águila, quien comporta los atributos de águila, es quien posee la entereza espiritual para ver directamente al sol, cuyas refulgencias, huelga decir, arropan a la Virgen de Guadalupe. Cuauhtlatoa entraña, así, hasta una lumínica predilección, una connatural disposición para ver lo que nadie más puede ver.

Para continuar con el desarrollo de la analogía de la paradisiaca contemplación juandieguina, conviene anotar que ésta se adereza con elementos cornucópicos trasplantados de la tradición y cultura de los indígenas:

Lo que dejaron dicho los abuelos (*tococolhuan*) está referido y la referencia constituye la base de una elevación:

> Cuix oncan […] in Xochitlalpan
> in Tonacatlalpan
> Cuix oncan in Ilhuicatlalpan
> Xochitlalpan, "La tierra florida", y Tonacatlalpan, "La tierra de nuestro sustento" son referentes indígenas de un espacio sagrado donde prevalecía la abundancia. La evocación de los dos lugares en este contexto permite pasar suavemente de lo conocido a lo desconocido: Ilhuicatlalpan, "La tierra del cielo", es decir, a lo celestial cristiano. La flor, el maíz y el cielo cristiano se vinculan estrechamente en torno a la bisagra sonora y semántica Tlalpan, "tierra".[40]

Es interesante que Johansson ponga una vez más en relieve el maíz y las flores, porque la visión mística de Juan Diego Cuauhtlatoatzin de *cubrirse el desierto de flores* "a lo Isaías" encierra aún más significaciones: es volver de la muerte a la vida, sugerente metáfora que hablaba con elocuencia a los hombres de la flor y canto.

---

[38] *Ibidem,* p. 65.
[39] *Ibidem*, lib. XI, cap. 2, § 4, f. 42r.
[40] P. Johansson, "El *Nican Mopohua*: un ayate verbal"…, pp. 43-44.

De la muerte a la vida

Recordemos que en el relato mariofánico *Nican Mopohua*, el cerro está sembrado de huizaches[41] y mezquites. Aquí interesa particularmente el mezquite o *mizquitl*, en náhuatl,[42] que es una palabra emparentada con *miquiztli*, "muerte, mortalidad, ahogamiento",[43] tras una metátesis sugerente a oídos de la *tecpillatolli*. El mezquite es, entonces, una planta de muerte.[44]

En la mística y florida visión de Cuauhtlatoatzin, María de Guadalupe Tepeyac y el beatífico y renovador mensaje que comunica sustituye, en su milagrosa mariofanía, aquellas plantas de muerte (aquel *miquiztlan*) por floraciones de vida,[45] "flores muy olorosas [...] como perlas preciosas, henchidas de rocío de la noche",[46] como leemos en el *Nican Mopohua*. En la parenética icónica del Sagrado Original Guadalupano esto se representa simbólicamente, si bien sutilmente. En la túnica de la Virgen, de la "nariz del cerro" (el Tepeyac) manan ríos floridos,[47] ríos de agua de vida, de la que abrevarían aquellos indios catecúmenos a quienes estaban dirigidos estos enigmas.

Más aún, la palabra náhuatl para "florecer" es *xochiyoua*,[48] pero "seducir, atraer" involucran la misma raíz, *xochitl*, "flor", a saber: *xochiuia*.[49] Atraer, encantar es, consiguientemente, "hablarle a alguien con flores".

[41] Del náhuatl *huizachin*: Vachellia farnesiana (L.) Wight y Arn., 1834, Fabaceae.

[42] *Prosopis juliflora* (Sw) DC, 1825, Fabaceae.

[43] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción* (trad. de Josefina Oliva de Coll), México, Siglo XXI, 1999, 278, s. v.

[44] Escuchamos estas analogías del doctor Patrick Johansson con ocasión de la presentación de la versión castellana del *Nican Mopohua,* de don Miguel León-Portilla en El Colegio Nacional, el 28 de febrero de 2001.

[45] *"Auh in oncan icpac tepetzintli, ca niman atle xochitl in imochiuhyan, ca texcalla, netzolla, huihuitztla, nopalla, mizquitla", Nican Mopohua*, vers. 132. El doctor León-Portilla traduce el pasaje de la siguiente manera: "Pero allá en la cumbre del cerrito no se daban ningunas flores porque es pedregoso, hay abrojos, plantas con espinas, nopaleras, abundancia de mezquites", *vid.* León Portilla, *op.* cit., pp. 136-137.

[46] "*Huel çenca ahuiaxtoc, yuhqui tlazoepyollotli inic yohualahuachyotoc", NM*, vers. 130. *NM*, 130; L. Lasso de la Vega, *op. cit.*, f. 5v.

[47] Salvador Díaz Cíntora, *Xochiquétzal. Estudio de Mitología náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades-Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México, 1990, pp. 63-64 y lám. 17; A. Rocha, *La llave de Guadalupe. Guadalupe itlatlapoloni*, p. 41

[48] R. Siméon, *op. cit.,* p. 773.

[49] Alonso de Molina, por su parte, va aún más lejos; *xochiua* (*nite-*) es "encantar, o enlabiar a la muger para lleuarla a otra parte, o hechizarla [*sic*]". *Vid. Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facsimilar de la de 1571, estudio preliminar de M. León-Portilla, *op. cit.*, f. 160r, p. 775.

El texto en náhuatl de las apariciones consigna que nuestra señora de Guadalupe hablaba una dulce y suave palabra, acariciadora; pero también recreadora, renovadora ("*in i[h]iyotzin, in itlàtoltzin in huel çenca tehuellamachti, in huel tecpiltic yuhqui in quimoçòçonahuilia, quimotlahtlaçotilia*).[50] La esencia de este versículo fue admirablemente capturada, en esta ocasión, por el P. Ángel María Garibay, ejemplar hermeneuta de las más recónditas sutilezas del náhuatl, cuando tradujo: "su plácida palabra, su voz sumamente *recreadora*, muy grata, como que *acaricia* y procura amor".[51]

La verdad radical

Como ya hemos anotado, no bien empieza a barruntar Juan Diego que era santa la tierra que pisaba (como Jacob en Betel), que algo prodigioso estaba teniendo lugar en aquel cerro y apela a las categorías de su infidelidad y se pregunta si acaso no estaría en la tierra de sus antepasados, de sus ancestros: en la tierra florida, Xochitlalpan. Sin embargo, esto no constituye nostálgicas reminiscencias de Cuauhtlatoatzin, para quien el bautismo habría supuesto renunciar, en efecto, a lo más amado, a la propia cultura; Dios le ofrece en contrapartida, ya a través de la primera mariofanía del Tepeyac,[52] la comprobación de que no hay contradicción real entre aquello que "dejaron los ancestros, los abuelos" y la fe cristiana adoptada.[53]

Juan Diego es el elegido para recibir y comunicar esta verdad: la Palabra de *verdad* y la *Verdad* de la Palabra. Por tanto, no debe asombrarnos que el texto náhuatl nos presente al visionario de Guadalupe recogiendo flores. En el México antiguo, especialmente en el seno de la cultura náhuatl, la verdad (*neltilztli*) era lo que poseía raíz; raigambre. "Algo no era tanto verdadero cuanto, en rigor, 'arraigado'. La mejor expresión de esto era justamente una flor: la manifestación palpable de algo normalmente oculto e inconmovible, cual es la raíz".[54]

---

[50] *NM*, vers. 22; NYPL; L. Lasso de la Vega, *op. cit.*, f. 2r.

[51] Ángel María Garibay, "Traducción [del *Nican Mopohu*a]", *Libro anual* 1981-1982. *Conmemoración Guadalupana. Conmemoración arquidiocesana 450 años*, México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, Publicaciones del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, vol. X, 1984. El subrayado es nuestro.

[52] *Nican Mopohua*, vers. 10; NYPL, Ms. 379 Guadalupe, *Nican Mopohua*…, cit., f. 191v.

[53] José Luis Guerrero Rosado, "¿Quién es un santo? ¿Por qué Juan Diego es un santo?, en *Memoria del Congreso Guadalupano 2003. "Primer aniversario de la colonización de san Juan Diego Cuauhtlatoatzin" 28, 29 y 30 de julio de 2003*. Museo de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe; A. Rocha, "Y vi que era la tierra florida. Juan Diego. Ecce Homo", p. 21.

[54] A. Rocha, "Y vi que era la tierra florida. Juan Diego. Ecce Homo", p. 75.

Curiosamente, la Bula de Canonización de San Juan Diego dice a la letra en un pasaje que "la Beatísima Virgen María lo consoló y mandó que subiera a la cima de la colina del Tepeyac y recogiera allí flores que debía presentárselas. Y a pesar del frío invernal y la aridez del lugar, el Bienaventurado encontró flores hermosísimas que puso en su manto y las llevó a la Virgen. Ella le mandó que las entregara al Obispo *como un signo de verdad* [*Haec autem praescripsit illi ut eos tamquam veritatis indicium episcopo traderet*]".[55]

Es, entonces, Juan Diego el portador y emisario de esta verdad; un testigo de fe. Así lo encontramos recogiendo aquellas "rosas", ¡en sí mismas una prueba! —que más prueba, al fin y al cabo, que la propia Verdad—. Así pudo brotar, al decir de Fernando Lugo Serrano, "del manantial que se abre paso entre la *aridez del desierto hasta convertirlo en un vergel*, un encuentro, un embajador y un mensaje".[56]

O por decirlo en clave de san Juan de la Cruz:

¡Ábrase ya la tierra
Que espinas nos producía
Y produzca aquella flor
Con que ella florecería![57]

El desierto se cubrió de flores: "Se alegrarán el desierto y el sequedal [...] florecerá como la rosa. Florecerá profusamente [...]" (*Is*, 35, 1). [58] "Y habrá allí una calzada a la cual se le llamará Camino de Santidad", agrega aún el profeta *Isaías* (*Is* 35, 8):



wə-hā-yāh- šām mas-lūl wā-ḏe-reḵ, wə-ḏe-reḵ haq-qō-ḏeš yiq-qā-rê lāh

Es aquel mismo camino de santidad el que recorrió Juan Diego aquella beatífica mañana en que escuchó un canto deleitoso allá en el Tepeyac.

[55] Juan Pablo II, "Exaltavit humiles", Bula de la Canonización de Juan Diego (31 de julio de 2002), Basílica de Guadalupe, Bóveda de seguridad, p. 3. El subrayado es nuestro

[56] Fernando Lugo Serrano, *Guadalupe y Juan Diego, el amor de María y la fe de un pueblo*, s. d., Guadalajara, p. 7.

[57] San Juan de la Cruz, Romance 5.º, 23-28 [189-194].

[58] *Vid. supra* nota 8.

LA VOZ DE UN SILENCIO ELOCUENTE DE LA MANO DE ELÍAS

THE VOICE OF AN ELOQUENT SILENCE BY THE HAND OF ELIJAH

Carlos Ceballos Blanco*

RESUMEN Para esta reflexión utilizaré el método consagrado por la tradición de la teología latinoamericana. En un primer momento, propondré un análisis sociológico de coyuntura religiosa actual que pretende elaborar un croquis del fenómeno religioso de este tiempo al que algunos autores han llamado *modernidad tardía* o *posmodernidad*. Posteriormente, con la ayuda de la teología bíblica, pretendo dialogar con la experiencia de Elías y su camino del desierto a Horeb. Para, finalmente, ofrecer algunas referencias para vivir nuestra fe como Iglesia en este nuevo siglo.

ABSTRACT For this reflection I will use the method applied by the tradition of Latin American theology. At first, I will propose a sociological analysis of the current religious situation that aims to develop a sketch of the religious phenomenon of this time, which some authors have called late modernity or postmodernity. Subsequently, with the help of the biblical theology, I intend to dialogue with the experience of Elijah and his way from the desert to Horeb. And, by the end of this article, to finally offer some references to live our faith as a Church in this new century.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Palabras clave
Mística, silencio, profeta Elías, Posmodernidad y religión

Keywords
Mysticism, silence, Elijah prophet, Posmodernity and religion

Para iniciar esta reflexión quisiera recordar la conocida y profética frase de Karl Rahner: "El cristiano del futuro o será un místico o no será cristiano". En estos nuevos tiempos necesitamos una experiencia viva de Dios como la de Jacob cuando tuvo que andar un camino desconocido y proclamó extrañado: "Dios estaba allí, y yo no lo sabía" (*Gn* 28, 16). Necesitamos la fe de Job, que después de enfrentar las más profundas preguntas existenciales, proclama: "Te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos" (*Job* 42, 5).

Parece evidente que estamos inmersos en una transición cultural acelerada, en la que existe siempre una sensación de vértigo e incertidumbre. La experiencia es parecida a la que se vive en una playa de olas agitadas, donde sobrevienen las olas una sobre otra sin que haya tiempo de estar listo para enfrentar la siguiente. Los cambios acontecen en periodos muy cortos y se suceden continuas trasformaciones que van reconfigurando las identidades individuales y colectivas. Este dinamismo genera posibilidades inéditas y preguntas muy profundas.

Hay una ruptura de equilibrio entre los distintos componentes que definen las relaciones y que estructuran la actividad de cualquier individuo. Dicha ruptura está generando un desajuste en las instituciones sociales: gobiernos, familias, instituciones educativas o iglesias; todas están trastocadas. Las transiciones culturales y sociales y los nuevos referentes identitarios que se están gestando continuamente significan todo un reto para cualquier institución. Baste como ejemplo lo conflictivo de la relación que los jóvenes establecen con las instituciones: el elevado índice de deserción escolar; el abandono de las formas tradicionales para establecer una familia; la distancia del empleo formal; la desconfianza hacia los partidos políticos, y, en general, hacia las instancias de gobierno; y la distancia respecto de la Iglesia como institución, aún en países de una tradición religiosa muy vasta.

En este contexto, compartir la fe o proponer una experiencia religiosa representa todo un reto. La desafiliación progresiva y silenciosa de los creyentes, la dificultad de hablar de Dios en el contexto de esta transformación constante podría provocar la tentación del abandono o el desánimo. La propuesta de esta reflexión es que, en esta coyuntura, donde las certezas parecen desvanecerse, la respuesta está en una escucha más profunda y

atenta a Dios en su aparente silenciamiento. Elías, un profeta del siglo IX a. C., es un mistagogo que puede ayudarnos a vivir nuestra fe en estos tiempos que reclaman respuestas nuevas y creativas. De la mano de Elías podemos aprender a escuchar la voz de Dios de una nueva manera, una a la que no siempre estamos acostumbrados. En la aparente ausencia de la palabra, en el sobrecogimiento de la crisis y el hambre de lo trascendente, el misterio de Dios acontece abriendo nuevas perspectivas de sentido y permite una palabra nueva presente en lo más profundo de la persona humana, independientemente de su credo o su condición.

Modernidad tardía, secularización y transformación de lo religioso

Existen pocos temas de discusión en las ciencias sociales y de la cultura que no atraviesen el tema de la modernidad y su dinamismo. Las ciencias, como las conocemos hoy, tienen su punto de crecimiento decisivo en alguna veta del giro moderno, marcado por la racionalidad científica. La modernidad ha sido el resultado de un vasto proceso histórico, que duró siglos e implicó la acumulación de conocimientos, técnicas, riquezas y medios de acción, lo cual se fortaleció en medio de luchas y confrontaciones. El principio básico de la modernidad es la búsqueda por fundamentarse a partir de la autonomía de la racionalidad. Ésta es una exigencia fundamental para cualquier acceso sistemático que pretenda ser científico y tenga la capacidad de legitimarse en la cultura moderna. De manera que los temas fundamentales de la elaboración científica, de la sociedad, de la conducta, del pensamiento y de las formas simbólicas pasan por el tamiz de lo moderno y su racionalidad. El asunto religioso no es la excepción. Las formas de expresión y la tematización del vínculo con lo sagrado han sido radicalmente afectadas por la modernidad.

La modernidad generó un fenómeno que se ha denominado *secularización*.[1] Esta palabra alude a una noción multívoca que, de manera general, se refiere a los efectos del cambio moderno en la esfera religiosa o al estatus de lo religioso en la sociedad moderna.[2] Una de las tendencias características y esenciales de lo moderno es la autonomización creciente de las esferas de la sociedad respecto de la religión. Progresivamente, a partir del final de la Edad Media, el ámbito de la economía, del derecho y la política, del

[1] Etológicamente, la palabra "secularización" viene de *saeculum*: siglo, y desde la Edad Media se empezó a utilizar para referirse a vida, estado o costumbre del siglo o del mundo. *Cfr*. Luis María Armendáriz *et al*., *La religión en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1994, pp. 30-32.

[2] *Cfr*. José María Mardones, "Secularización", en José Gómez Caffarena, *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 107-122.

arte y, cada vez más, el de la subjetividad, se rigen por normas que no preceden de la cosmovisión religiosa, en particular la cristiana, sino a partir de sus propias lógicas.

Esto no quiere decir que en el Renacimiento, en la Ilustración o aún después los individuos fueran religiosos, sino que los mecanismos de socialización y producción de pensamiento, en cierta medida, se legitimaban con base en contenidos religiosos. El cambio fundamental del modernismo, desde la perspectiva religiosa, es que el gran imaginario social cambia: la religión va dejando de ser productor privilegiado de relaciones sociales y fuente que otorga sentido de modo hegemónico. El lugar de lo religioso se desplaza a un espacio marginal. Visto globalmente, sobre todo, a partir de la Ilustración y de la consolidación de las ciencias naturales en Europa, la religión cristiana católica y protestante enfrenta cada vez más competidores (como la ciencia, la filosofía o las diversas ideologías sociales y políticas) que le disputan el espacio y eventualmente la desplazan. Si en épocas pasadas esta cosmovisión cumplía tareas de control social, conforme la modernidad se instaura, esta función de integración normativa y de adaptación de los individuos que lo religioso prestaba pierde vigencia. El proceso social deviene autónomo y las esferas se disputan la hegemonía.

El desplazamiento y la pérdida de centralidad de la visión religiosa del mundo y de sus expresiones culturales acontecen de formas muy diversas en diferentes épocas y contextos. En muchas ocasiones, sobre todo en el siglo XIX y a inicios del XX, en sociedades de fuerte influjo eclesiástico y de tradición cultural afincada en un sustrato religioso, como las de América Latina, ocurre una oposición entre visiones, ideologías y proyectos de sociedad contrapuestos, que pugnan no sólo en terreno cultural, educativo y científico, sino, a veces, llevados a escenificarse en el terreno político, asociados a otro cúmulo de intereses, hasta derivar en el enfrentamiento político o militar. De ello resulta la laicidad del Estado, algunas veces; otras —sobre todo a finales del siglo pasado e inicios del actual—, ha ocurrido como fragmentación de la cosmovisión, que no necesariamente se opone a la religión, pero sí la cuestiona de raíz. En estos casos, la secularización acontece como alejamiento generalizado de las visiones del mundo unitarias e integradoras, entre ellas la religiosa, cuyas maneras de organizar y dotar el sentido pierde interés para la mayoría.

La autonomía de la sociedad, respecto de la religión, ha ocasionado que ésta pierda la capacidad de uniformar la vida social en un único universo, como lo hizo por siglos en las sociedades tradicionales. La irrupción de otras cosmovisiones posibilita versiones nuevas y más complejas de realidad, que hace necesaria una diferenciación de esferas sociales con racionalidades propias y una relativa autonomía entre sí para enfrentar los nuevos

problemas de las sociedades modernas, surgiendo así un ambiente nuevo dominado por el pluralismo simbólico.[3]

Este proceso de secularización creciente se ha impuesto en diferente medida a lo largo y ancho del mundo. Sin embargo, al tematizar sobre ella hay dos maneras de considerarla. Una, a la que podemos llamar *tesis fuerte*, porque plantea que la religión está desapareciendo del mundo moderno. Otra, a la que llamamos *tesis suave*, porque plantea que lo religioso no está desapareciendo, sino transformándose. La postura clásica de los sociólogos respecto de la relación entre modernidad y religión es la desaparición de la segunda: "si bien es cierto que Marx, Durkheim o Weber desarrollaron enfoques radicalmente diferentes sobre las estructuras y el funcionamiento de la sociedad, cada quien a su manera contribuyó a establecer una relación causal entre la presión de la modernidad y el 'despojo de los dioses'".[4]

En esta postura, que hoy sigue teniendo eco entre los sociólogos, sobre todo en los que investigan el curso de la religión en Europa, el debilitamiento de la práctica religiosa y el abandono progresivo de los referentes religiosos son el signo de su desaparición en esta región. Jürgen Habermas considera que la religión en la modernidad se verá absorbida por la ética comunicativa y que progresivamente dejará de tener impacto, significación e influencia en la vida social; la filosofía, considera el investigador, se ha convertido en la "heredera de los dos ideales fundamentales de la religión: 'la liberación' (salvación) y 'la reconciliación'.[5] "Habermas reserva sólo una función a la religión adscrita a la promesa de sentido: la del consuelo. Porque no se trata de consolar las contingencias más inquietantes, sino de hacerlas soportables cuando no pueden ser eliminadas como tales."[6]

La segunda postura, la *tesis suave* de la secularización, plantea la *recomposición* de lo religioso. Danièle Hervieu-Léger, socióloga que ha estudiado el fenómeno de la secularización en Europa, hace una revisión de los postulados clásicos de la secularización y sus definiciones; en lugar de plantear la secularización como resultado de la dinámica moderna, considerada de manera mecanicista o lineal, pretende situarla dentro del cambio del resto de los referentes culturales. Por ello, sugiere que se trata de la recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de

[3] *Cfr*. Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una sociología de la religión,* Buenos Aires, Amorrortu, 1969, pp. 90-92.

[4] Danièle Hervieu-Léger, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Gutiérrez (ed.), *Identidades religiosas y sociales en México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1996, pp. 23-24.

[5] *Cfr*. J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, Verbo Divino, 2000, pp. 27-33.

[6] *Ibidem*, p. 33.

las creencias, cuya condición estructural es la incertidumbre.[7] Explica que, en efecto, en este estadio de la modernidad, más que desdeñar las creencias, se les convoca como una respuesta nueva ante la incertidumbre. Lo religioso está resurgiendo en nuevas formas en medio de la modernidad tardía, que algunos llaman *posmodernidad*. Esta autora considera que en las generaciones de inicios de este siglo, que son propiamente *postradicionales,* hay un resurgimiento de lo religioso, con nuevas formas, que ella llama *nueva cultura espiritual*.[8]

> El regreso con fuerza de la religión sobre la escena pública en el corazón mismo de las sociedades occidentales, justo donde se suponía que era más avanzada la privatización de lo religioso; la puesta en evidencia, a través de la explosión de nuevos movimientos sociales, de las implicaciones creyentes vinculadas a la movilización política cultural; la dispersión de las creencias reveladas por el ascenso de las religiosidades paralelas y de los nuevos movimientos religiosos: todos estos fenómenos batían en brecha la idea de una modernidad "racionalmente desencadenada", definitivamente ajena a la religión.[9]

El vértigo de los cambios acelerados de este nuevo siglo y el oleaje continuo que desestabiliza las certezas y plantea continuamente nuevas preguntas han hecho que las sociedades se vean sometidas a niveles fuertes de tensión e incertidumbre. Esta situación no permite por sí misma el recurso compensatorio a la creencia para establecer la continuidad en un mundo del que hay que afrontar la complejidad; además, la forma moderna típica de la creencia en el progreso y la evolución positiva de la humanidad se ha enfrentado a la realidad de la exclusión y la amenaza de la vida humana y de la naturaleza. En este marco se entiende la recomposición y su resurgimiento de lo religioso. Contrariamente a lo que planteaba la modernidad racional, la religión en las sociedades no está desapareciendo, sino que se está transformando, pero tiene características distintas a las que poseía en las sociedades tradicionales.

La nota más importante que identifica a lo religioso es su tendencia a desvincularse del monopolio de las religiones institucionales o históricas bajo el signo de la fluidez y de la movilidad.[10] Este fenómeno se ha llamado *desinstitucionalización de las creencias* o *desregulación de lo sagrado*.[11] Por su

[7] D. Hervieu-Léger, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad"…, p. 2.

[8] *Ibidem*, p. 8.

[9] D. Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, México, Helénico, 2004, p. 15.

[10] *Cfr*. D. Hervieu-Léger, *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 114-115.

[11] J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión…*, p. 155.

parte, Hervieu-Léger considera que entre las tendencias de lo religioso en la modernidad tardía están: la *movilidad*, la *dispersión*, e *intercambiabilidad* de todas las referencias.[12]

La religión se articula de modo distinto, bajo nuevos dispositivos estructurantes: evitando la repetición mecánica de los postulados tradicionales o la adaptación fijista de determinados cuerpos de doctrina y de normatividad, buscando la reorganización de la propia tradición frente a nuevas necesidades.

En un mundo donde todas las referencias están recomponiéndose de manera constante, donde la memoria se ha diluido a favor de la novedad y del cambio, las tradiciones religiosas prestan a los individuos la oportunidad de reinventar la memoria y los capacita para recoger, recomponer y recrear, en provecho propio, usando los rescoldos de una fe añeja.

La socióloga francesa caracteriza esta movilidad de lo religioso con la imagen del *peregrino*. En las sociedades tradicionales, particularmente en el contexto cristiano, la figura del creyente se identificaba con la figura estable del "practicante regular"; en cambio, en las expresiones religiosas emergentes, se parece más al "peregrino". Comparando ambas prácticas se observa que la primera está normada por una institución, es fija, repetitiva (ordinaria), comunitaria y con una delimitación territorial (estable). En cambio, la práctica moderna, la del peregrino, es voluntaria, autónoma, modulable, individual, móvil y excepcional (extraordinaria). Para ilustrar este postulado, presenta las conclusiones de un estudio sociológico del movimiento religioso que ha surgido en torno a Taizé, el movimiento de Jornadas Mundiales de Juventud en Francia, y a algunas de las peregrinaciones más importantes a Lourdes, Lisieux o Paray-le-Monial.[13]

> Las dos figuras típicas del "peregrino" y el "convertido" permiten describir la escena religiosa contemporánea como una escena en movimiento. Tienen también la propiedad de subrayar que en adelante es el individuo quien ocupa el lugar central. Todas las encuestas efectivamente lo confirman. El paisaje religioso de la modernidad se caracteriza por un movimiento irresistible de individuación y de subjetivación de las creencias y de las prácticas. "La modernidad religiosa es individualismo".[14]

Todo lo anterior nos permite constatar un desplazamiento de la religión regulada por las instituciones históricas al individuo, volviéndose éste el nuevo centro de la religiosidad moderna. La vivencia o redescubrimiento de lo sagrado pasa en la modernidad fuertemente por el individuo, adquiriendo

---

[12] *Cfr*. D. Hervieu-Léger, *Religión, hilo de memoria*, p. 241.

[13] *Ibidem*, pp. 103-124.

[14] *Ibidem*, p. 164.

así la religión en tonos personales crecientemente interiores y emocionales. La sacralidad del individuo es la fuente de la nueva sacralidad social. La religión cambia de influencia social, ahora por medio de la regulación del compromiso motivacional del individuo. Frente a la preeminencia de los dictámenes de la organización en las instituciones religiosas ahora se elevan las exigencias de los individuos. Nos encontramos ante creyentes que eligen más y viven la religión, no sólo como una opción personal, sino como un estilo de creencia individualizado o de preferencia.[15]

Si el hombre moderno comenzó desacralizando múltiples realidades veneradas en las sociedades tradicionales, después ha ido sacralizando otras. Según Jose María Mardones, este doble efecto sobre la religión de "desencantamiento" y "reencantamiento" parece ser una dialéctica característica de la modernidad.[16] Si las religiones tradicionales surgen de la irrupción en la vida humana de la trascendencia de una realidad radicalmente anterior y superior al ser humano, la modernidad tardía está definiendo una manera de vivir y entender la vida que, aunque mantiene la referencia a la categoría tradicional de lo sagrado, ya no remite al "más allá", sino "a lo humano" en aquellas dimensiones de hondura, valor y dignidad que superan los aspectos inmediatos, instrumentales y pragmáticos, desarrollados por la cultura técnico-científica y económica. Frente a la "gran trascendencia" (Dios), han surgido hoy "pequeñas trascendencias" (el cuerpo, el deporte, el sexo, algunas estrellas del espectáculo, entre otros) y "trascendencias intermedias" (la nación, los ideales revolucionarios) que suscitan adhesiones absolutas en personas supuestamente seculares.[17]

Lo sagrado se convierte en la categoría que sanciona la afirmación posmoderna del puesto central del ser humano en la totalidad del cosmos, de su condición de medida de todas las cosas. Se aceptan trascendencias, pero horizontales y no verticales, expresivas de la inmanencia del sujeto, sin que se le impongan desde fuera y lo sometan a cualquier forma de heteronomía. El resultado de este desplazamiento provoca el surgimiento de una religión "sin Dios" o de la religión del "ser humano divinizado", donde la divinización no supone la superación de la condición humana, sino el desarrollo de sus mejores posibilidades.[18]

El pluralismo provoca que la tradición religiosa se comporte como un producto que depende del mercado. Ha de ser expuesta a la venta junto con

---

[15] *Cfr*. J.M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión…*, pp. 36-37.

[16] *Ibidem*, p. 36.

[17] *Cfr*. Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 2003, pp. 23-24.

[18] Juan de Dios Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Cantabria, Sal Terrae, 1998, p. 26.

el resto de la oferta (economía, política, arte y demás) a una clientela que ya no está obligada a comprar, pues sus productos ahora compiten en igualdad de condiciones junto con otros que ya no se imponen como los únicos. Por lo menos, gran parte de la actividad religiosa en semejante situación entra en dinámicas propias de una situación de mercado.[19]

En adelante, lo religioso será visto sólo como religión que funciona en el ámbito privado; es decir, como un asunto que corresponde a la elección personal de los individuos, cuya función es otorgar sentido al creyente en las situaciones límites de la existencia. El estatuto de las creencias se desplaza hacia la religión interior. Con frecuencia esta vivencia religiosa se confina al ámbito de pequeñas comunidades de tipo emocional, que, además, apoyan a los individuos amenazados por las diversas dinámicas de la vida moderna. Este descentramiento social de la religión conlleva un cambio en las estructuras de la conciencia subjetiva y deriva en un individuo un tanto desprotegido, "arrojado en el mundo" sin referencias estables o que den consistencia y unidad a todo lo que vive.[20]

Para concluir este apartado, reseño una caracterización del momento religioso actual que propone Mardones bajo el nombre *Croquis del mundo religioso actual*:[21]

La pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones religiosas o iglesias. Éstas perdieron el monopolio sobre la cosmovisión en la primera modernidad o modernidad ilustrada; ahora, con la modernidad tardía, la religión no está en manos de ninguna instancia social en exclusiva. Lo sagrado se encuentra presente hasta en los lugares más insólitos y no requiere los lugares oficiales (templos o grupos) para vivir una experiencia de contacto con los poderes religiosos.

La religión actual se estructura por ella misma con gran libertad. Hay un proceso de reapropiación, de personas y grupos, de muchos de los elementos de las religiones y sus tradiciones, más allá de ellas mismas. La mezcla, el eclecticismo y hasta el sincretismo aparecen en esta nueva estructuración de lo religioso.

Hay un predominio de lo funcional, consumismo de sensaciones y experiencias religiosas, como reacción al crecimiento de la incredulidad o la indiferencia. Pero están puestas las condiciones para que aparezca un

[19] Celso Sánchez Capdequí, "Las formas de la religión en la sociedad moderna", *Papers*, Navarra, Universidad Pública de Navarra, vol. 54, 1998, p. 181.

[20] J. M. Mardones, ¿A dónde va la religión? *Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1996, pp. 109-111.

[21] J. M. Mardones, *La transformación de lo religioso*, Madrid, Pensar, Publicar, Creer, 2005, pp. 69-72.

reencantamiento del mundo en forma de nuevas religiosidades o espiritualidades, una religiosidad difusa y fluida, complementaria o al lado de la tradicional.

El centro de la religiosidad se desplaza de la institución hacia el individuo. Es éste el que no sólo elige la confesión o el credo que quiere seguir, sino que, incluso, compone o recompone su creencia.

Al hablar de este fenómeno es necesario distinguir entre religión (institucional) y espiritualidad. El cultivo y la búsqueda de lo religioso no necesariamente se da en una comunidad eclesial estructurada, sino que es un camino subjetivo, que se presenta en grupos "místicos" o comunidades emocionales, flexibles, cambiantes y poco estructuradas.

Al tiempo que se presenta esta tendencia a desestructurar la religión, emergen expresiones religiosas neotradicionales o fundamentalistas. Lo sagrado es leído en el ámbito de lo oscuro e inaccesible al conocimiento, como reacción a la racionalización objetivante de la modernidad.

Crece el número de los que se declaran sin religión, con la aparición de lo que se podría llamar *rituales seculares* con connotaciones sacrales ligadas a otras experiencias de sentido de "pequeñas trascendencias" (el cuerpo, el deporte, el sexo, algunas estrellas del espectáculo y demás).

Desde el punto de vista de actitud mental frente a lo religioso, se podría decir que es vista como un fenómeno entre otros, pues lo religioso es autónomo de otras esferas. La religión está al margen del juicio racional, de las visiones fuertes o metafísicas; es algo "natural", ligado a experiencias concretas de la trascendencia y no a sistemas de pensamiento o códigos determinados de moralidad.

La voz de un silencio elocuente

Pasemos ahora al siguiente momento de nuestra reflexión. Busquemos algunas luces que nos permitan mirar con nuevos ojos la realidad que describimos en el apartado anterior, tomando como referente la experiencia de Elías. Él es el primero de los grandes profetas de Israel que tiene un papel señero en la vida de fe de su pueblo. El llamado *ciclo de Elías*, que corre de finales del primer libro de Reyes (*1Re* 17, 7) hasta los inicios del segundo libro de Reyes (*2Re* 2, 18), es un referente para la teología, tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento.

Elías aparece en escena durante una de las horas más conflictivas de la monarquía de Israel. Desde de que Israel se había dividido en dos reinos, a la muerte de Salomón, el Pueblo se había apartado de Yhwh, su Dios, abrazando la fe de los pueblos vecinos. En un periodo de apenas cincuenta y ocho años, se suceden siete reyes en el gobierno de las 10 tribus del reino del Norte. La sucesión en el trono se da en medio de tensiones, traiciones,

asesinatos y múltiples dificultades y en el abandono de la fe en Yhwh de parte de los reyes de Israel. Por esta razón, el libro de los Reyes sentencia a cada uno de ellos: y no hicieron lo que agradaba al Señor.

Jeroboam, el primero de esos siete reyes, mandó hacer dos becerros de oro y puso uno en Betel y el otro en Dan (*1Re* 12, 28-32). Sus sucesores continuarán en la misma tónica (*1Re* 15, 26; 16, 8-10. 20) hasta llegar a Ahab (*1Re* 16, 25, 26).

Ahab tomó por mujer a Jezabel, hija de Etbaal rey de los sidonios. Bajo el gobierno de Ahab y Jezabel se institucionaliza el culto a Baal; además de los santuarios en Dan y Betel, se edificó un templo a Baal en Samaria. Jezabel adquirirá un papel protagónico en la narración del libro de Reyes como promotora incansable del culto a Baal. En este periodo acontece la predicación de Elías.

El relato de Reyes introduce abruptamente la figura de Elías. Nada se nos dice de sus padres o de su vida anterior; ni siquiera sabemos a qué tribu pertenecía, aunque el hecho de que fuera de los moradores de Galaad parece indicar que pertenecía a Gad o a Manasés. Elías proviene de un ambiente alejado de las cortes de Israel, ligado al campo y a las regiones alejadas del poder real, donde la fe en Yhwh había permanecido más fuertemente arraigada. Se habla de Elías como un hombre con "un vivo celo por Yhwh, Dios de los ejércitos" (*1Re* 19, 10). Se trata de una figura como la de Melquisedec, en tiempos de Abraham, que, sin más, aparece como sacerdote del Señor por pura iniciativa divina. Del mismo modo, el profetismo de Elías escapa a la lógica de su tiempo y nos coloca en la intervención de Dios que sobrepasa toda expectativa.

Elías aparece en escena en el marco de una gran sequía que azota a las tribus de Israel. El profeta inicia su ministerio con un oráculo desgarrador contra el rey de Israel: "Entonces Elías, el tisbita, que era de los moradores de Galaad, dijo a Ahab: Vive Yhwh, Dios de Israel, delante del cual estoy, que no habrá lluvia ni rocío en estos años, sino por mi palabra" (*1Re* 17,1).

Después de esta lapidaria sentencia de Elías, el libro de Reyes coloca inmediatamente la historia de una pobre viuda, que está llena de dramatismo y tiene una profunda enseñanza para el pueblo de Israel. Frente a la figura de Ahab, el rey que se considera poderoso se propone la de una viuda indefensa que espera solo en el Señor. El monarca ensoberbecido por su poder y confiando en sus dioses no recibe la bendición del Señor; en cambio, esta pobre mujer de fe sencilla, que acoge al profeta en su casa y lo alimenta, recibirá bendiciones abundantes. El profeta exalta la fe de la viuda, poniendo de manifiesto que vale la pena poner la confianza en el amor providente de Yhwh (*1Re* 171 y *ss*).

El siguiente episodio de la predicación de Elías, enmarcado también por el conflicto con Jezabel, es el desafío a los profetas de Baal en el monte

Carmelo (*1Re* 18, 16-40). El profeta, de pie en la cima del monte, reta a los profetas de Baal para que den evidencia de quién es el Dios verdadero mediante un sacrificio ofrecido a sus dioses. La victoria de Elías es contundente (*1Re* 18, 20 y *ss*). De esta manera, el ministerio profético del tisbita se va erigiendo, poco a poco, como el más grande obstáculo para el Rey de Israel: "Contó Ahab a Jezabel cuanto había hecho Elías, y cómo había pasado a cuchillo a todos los profetas. Entonces Jezabel envió un mensajero a Elías con estas palabras: 'Que me castiguen los dioses con todo rigor, si mañana a estas horas no te hice pagar con tu vida la que quitaste a cada uno de esos profetas'" (*1Re* 19, 1).

Aquí acontece la crisis más profunda de Elías; a pesar de la reciente victoria sobre los profetas de Baal, la persecución y la falta de respuesta del pueblo de Israel obligan al profeta a huir al desierto. "Elías tuvo miedo y huyó para salvar su vida. Al llegar a Bersebá de Judá dejó allí a su muchacho. Caminó por el desierto todo un día y se sentó bajo un árbol. Allí deseó la muerte y se dijo: 'Ya basta, Yhwh. Toma mi vida, pues yo voy a morir como mis padres'" (*1Re*, 19, 13-15). Después se acostó y se quedó dormido debajo del árbol.

Las crisis de Elías son una crisis de Dios. Hasta ahora vivían la fe con una gran seguridad. Creían que podían disponer de Dios para enfrentar al poder de la reina Jezabel, pero las amenazas de la reina no cejan y tiene que ocultarse en el desierto. El profeta, sintiéndose acorralado, prefiere que sea Yhwh quien le quite la vida antes que morir en manos del poder real. Elías enfrenta el desierto durante cuarenta días y cuarenta noches. El desierto, lugar de la prueba, del abandono y de la muerte, se convertirá en lugar de consuelo; Yhwh no abandona al profeta y, con amor providente, cuida de él (1*Re* 19, 5-8) y lo conduce hasta el Horeb, el monte del Señor.

El pasaje del Horeb nos coloca en la experiencia de este hombre de Dios desalentado, lleno de dudas y con la tentación de abandonarlo todo, que se enfrenta a sí mismo y encuentra una profunda consolación. En el Horeb acontece la teofanía que transformará en adelante la vida del profeta (1*Re* 19 11-18). Este monte es el lugar santo donde Moisés, envuelto también en una lucha interior, recibe las tablas de la Ley. Parece evidente que este pasaje del ciclo de Elías establece un claro paralelismo con Moisés, ya que en ambos casos hay una aguda crisis y una especial presencia de Dios que conforta, renueva la fe y reenvía a una misión (*Cfr. Ex* 13, 22; 19, 16; 33, 19; *Nm* 11, 15; *Dt* 9, 9).

El Señor le ordena a Elías: "Sal de tu cueva y espérame en el monte, pasaré delante de ti (1*Re* 19, 10). Yhwh sacude a Elías para que deje de ocultarse, para que salga de sus miedos y se disponga al encuentro. El profeta es llamado a discernir la voz de Dios, pero tendrá que hacerlo de una manera nueva. Dice el texto:

> Elías pudo sentir que el Señor estaba pasando; se desató un viento poderoso que a su paso desgajaba los montes y partía las rocas. Pero el Señor no estaba en el huracán. Tras el viento vino un terremoto. Pero el Señor no estaba en el terremoto. Tras el terremoto vino un fuego. Pero el Señor tampoco estaba en el fuego. Luego vino una voz de "silencio sutil",[22] y cuando Elías la percibió, se cubrió el rostro con su manto y se quedó a la entrada de la cueva; entonces escuchó la voz [de Dios] (*1Re* 19, 11-12).

El profeta escucha a Dios de una manera distinta; en contraste con las imágenes tradicionales usadas para describir la teofanía: el fuego, el terremoto o el viento impetuoso. Yhwh hace oír su voz en un *silencio sutil*, en la elocuencia discreta de una voz silente. "El Dios de la palabra se muestra ahora en la no-palabra, en la ausencia de todo fenómeno sonoro; en el 'callar' de Dios se hace presente su 'decir'."[23] Sólo en ese silencio, después de la honda crisis del profeta, se deja oír con toda fuerza el Señor, con una elocuencia que no deja duda. Entonces, el profeta se cubre el rostro de manera reverencial ante la presencia de Dios. La palabra de quien trasciende toda palabra es ahora silencio elocuente, no-voz que sacude con más fuerza que un huracán, que un temblor intenso o un fuego abrazador.

Como afirma el célebre teólogo alemán, recientemente fallecido, Klaus Berger: "Dios es silencio porque toda palabra lo haría cautivo. Él es el viviente por excelencia, intangible, que no puede ser inmovilizado. El teólogo puede ser, en el mejor de los casos, como un pintor de agua, que pinta sus frases y representaciones en agua corriente, donde pronto son arrastradas y disueltas. Pero si ama su profesión, no dejará de pintar mientras viva."[24]

Desde una perspectiva bíblica, el silencio constituye, al mismo tiempo, una rica metáfora de la trascendencia y del misterio divino, y refleja una profunda experiencia mística de escucha atenta a la revelación divina. Tolerar el silencio permite escuchar más profundamente. Es éste el primer movimiento

---

[22] La frase hebrea "קול דממה דקה; *kól demamá daká*" encuentra varias traducciones: "susurro de una brisa suave", "murmullo", "voz sutil". La palabra hebrea (קול; kól) puede significar cualquiera de las dos palabras, "voz" o "sonido". La palabra traducida como "tranquilo o suave" es (דממה; demamá) y puede significar "silencioso", como lo hace el salmista: "la gloria cantará tu alabanza, y no será silenciosa (דמה; damá)", *Sl* 30, 12; *vid.* también *Lv* 10, 3; *Ez* 24, 17; *Job* 29, 21; *Am* 5, 13). Finalmente, (דקה; daká), "pequeño", significa algo diminuto, casi intangible. La "voz" que Elías escuchó fue leve hasta el punto de ser casi transparente. Por lo tanto, la traducción que se acerca más al sentido hebreo con su interpretación es "la voz de un silencio sutil". Es un silencio intenso, profundo y, al mismo tiempo, una voz sutil y elocuente. *Cfr*. Silvio Báez, *Cuando todo calla: el silencio en la Biblia*, Barcelona, Editorial de Espiritualidad, 2009, p. 133.

[23] *Cfr. ibidem*, pp. 131-146.

[24] Klaus Berger, *Callar Una teología del silencio*, Estella, Verbo Divino, 2021, p. 215.

de la experiencia mística: cuando finalmente, después de girar en torno a los bordes de la crisis, se acoge la palabra viva de Dios que acontece de una manera distinta a la esperada. Sólo cuando se dispone el oído del corazón, cuando se abandona la palabrería que acompaña la crisis, acontece la Palabra viva del Dios verdadero.

El profeta Elías, ante la contundente presencia de Yhwh, se reencanta, deja el miedo y el encerramiento y dispone a la misión:

> Elías al oír la voz del Señor se tapó la cara con su manto, salió de la cueva y se paró a su entrada. Y nuevamente se le preguntó: "¿Qué haces aquí, Elías?". El respondió: "Ardo de amor celoso por Yhwh, Dios de los Ejércitos, porque los israelitas te han abandonado, derribando tus altares y dando muerte a tus profetas. Sólo quedo yo, y quieren matarme". Yhwh le dijo: "Vuelve por donde viniste atravesando el desierto y anda hasta Damasco. Tienes que establecer a Jazael como rey de Aram, a Jehú como rey de Israel, y a Eliseo para ser profeta después de ti" (*1Re*, 19, 13-18).

Aquí acontece el segundo movimiento de la experiencia mística, el que le da veracidad al encuentro, el compromiso de vida. Elías sale del ensimismamiento y se anima a enfrentar nuevamente su misión. Objetivamente nada ha cambiado, ni las amenazas de Jezabel ni la falta de fe del pueblo; su vida sigue corriendo peligro, pero hay una diferencia muy grande: el corazón de Elías recupera el celo por Yhwh. Ya no son sus miedos o cálculos humanos lo primero que resuena; reaparece la pasión y el deseo ardiente que es capaz de enfrentar, con una nueva actitud, la misma realidad.

El discernimiento de la presencia de Dios siempre tiene dos momentos igualmente importantes. El primero es escuchar, esclarecer, ponderar, entender con el corazón, acoger la Palabra de Dios en el silencio elocuente del encuentro. Y el segundo, el que nos permite confirmar que se trata de la acción de Dios, el reencantamiento, la paz interior, la renovación del compromiso de la voluntad. La luz que Dios hace resplandecer en nuestros corazones (*2Cor* 4, 6), el tesoro que hay en nuestro barro (*2Cor* 4, 7) se convierte en motivo de convicción y entrega.

La experiencia mística no está afincada en fenómenos extraordinarios, aunque pueda venir acompañada de ellos; se trata, más bien, de una experiencia profunda de la presencia de Dios que nos ayuda a tener una nueva manera de hacer frente a la realidad. La mística es una manera nueva de escuchar a Dios en la vida, para, desde esa escucha, tomar un nuevo derrotero. Elías, el profeta de fuego, el de la palabra elocuente, nos enseña que en el silencio de Dios, en la no-palabra, en la aparente ausencia, acontece la Palabra verdadera. En el callar de Dios se hace presente su decir más profundo.

Mística de ojos abiertos: Por el camino de la mano de Elías

Para concluir esta reflexión, quiero que observemos una de las mejores obras del párroco-pintor Sieger Köder. Se trata de un cuadro del profeta Elías en el Horeb.[25]



[25] Autor: Sieger Köder. Fuente: https://www.kloostertijd.nl/elia-op-de-horeb-sieger-koder/

El artista nos muestra a Elías en una actitud reverente, con el rostro cubierto ante la presencia de Dios. Detrás de él están el huracán, el fuerte viento y el fuego abrazador, y en una de sus manos está la evidencia de esta voz silente de Dios que se parece a un viento suave. El profeta está saliendo de su encerramiento, deja la cueva en la que permanecía aislado y se dispone a renovar su entrega en la misión. Permanecen las evidencias de la prueba, pero se nos muestra al profeta emergiendo, consolado por la presencia de Dios, reverente y atento, dejando atrás sus miedos para emprender nuevamente su camino.

Considero que esta imagen podría servir de ícono para la Iglesia de este nuevo siglo. Quedaron atrás las épocas, añoradas por algunos, del poder eclesiástico sobre la sociedad; se nos escapa entre las manos el control y ya no tenemos un lugar de privilegio. El modelo de la cristiandad, con el que tantos siglos se vistió la Iglesia, ya no tiene cabida en una sociedad postradicional. Debemos ganarnos un lugar en este nuevo ecosistema, pero para ello es necesario enfrentar el desierto. La tentación, como en el caso del profeta, es la huida o el aislamiento. Pero Elías en el Horeb nos puede ofrecer una alternativa. Una mística de ojos y oídos abiertos que permanece atenta a la realidad porque sabe que la última dimensión de todo lo real está habitada por Dios; porque sabe que, si se abre a la escucha en este aparente silencio, resonará con fuerza la voz del Señor.

Muchas veces pensamos que el primer paso para fortalecer a la comunidad cristiana está en la renovación de las estrategias pastorales, y si bien es cierto que éstas son indispensables, la labor más importante se encuentra al interior de nosotros mismos. Necesitamos reencantarnos, recuperar el verdadero celo por la obra de Dios, recuperar la pasión por el Reino y su justicia. Como Elías debemos buscar a Dios de nuevas maneras y abandonar la lógica del poder y adentrarnos en el no poder de la escucha, del silencio.

Como Iglesia estamos acostumbrados a decir primero y luego a escuchar. Amontonamos discursos para aminorar la angustia del silencio, pero no acontece nada y nos parece que no somos escuchados. El problema no consiste en que Dios no se esté revelando; quizás no lo está haciendo como lo esperábamos; quizás lo estemos buscando en el lugar equivocado; quizás, incluso, nos estemos resistiendo a escucharle de una forma contraria a la acostumbrada. Si nos animamos a vivir la aventura del silencio podremos *reencarnarnos* dejando a Dios ser Dios; podremos hacer más hondas nuestras convicciones para salir del miedo y el encerramiento para descubrir la presencia de Dios en medio de nosotros.

El mejor anuncio del Evangelio en este momento inicia con el silencio y no con el arrebato. La crisis de la pérdida de poder que describe el primer apartado nos invita a ser más humildes. Los moralismos, las descalificaciones,

las pretensiones de regresar a una Iglesia "madre y maestra" no encontrarán eco en nuestro tiempo, que tiene ya referentes muy distintos, pero no por ello ajenos al Evangelio.

Necesitamos discernir la presencia de Dios; requerimos ponderar, aclarar, escuchar y atender con más cuidado las abundantes señales del Reino presentes en el compromiso de tantas personas que, con su testimonio, nos muestran que otro mundo es posible en el compromiso por una ecología sustentable, en el trabajo en favor de los derechos humanos y en la lucha por la verdadera equidad. Necesitamos atender la voz de Dios, aparentemente silenciada por la falta de sentido que es sed de algo más profundo, que es añoranza de una experiencia de trascendencia. Necesitamos acercarnos a las periferias de nuestra sociedad para encontrarnos con los bienaventurados del Reino.

Nos urge renovar la liturgia para que sea más espiritual y menos rubricista. Necesitamos renovar la pastoral, puesto que el sacramentalismo tiene cada vez menos clientela. Quizás necesitemos retomar la estrategia de Pablo, que vivía de su trabajo para no ser carga y tener libertad en su apostolado. Estamos en un momento clave de transición; hay todavía un capital importante de credibilidad en la Iglesia, pero necesitamos salir. Ciertamente, veremos las parroquias cada vez más vacías si permanecemos dentro de la seguridad de la sacristía; pero si miramos más allá, si pateamos el barrio, nos daremos cuenta de que, en realidad, esas personas todavía están abiertas a la trascendencia y buscan, como nosotros, un mundo mejor.

Necesitamos discernir nuevos derroteros para nuestra labor y compromiso cotidiano como Iglesia. Urge una pastoral de la escucha y de la acogida. Cómo recibir al *peregrino* que se acerca de vez en vez a nosotros, sin permanecer en la añoranza del creyente perseverante del siglo anterior. Estamos llamados a ser Iglesia samaritana que sale a los caminos, que abandona actitud indiferente del levita o el sacerdote, que se baja de sus seguridades, se acerca, lava las heridas, anda nuevos caminos y comparte su posada y sus bienes. Volvamos a ser una iglesia apasionada por la vida, una comunidad reencantada que sale al encuentro. ¿Será que preferimos reducirlos a los grupos que nos hacen sentir seguros? ¿Cómo ofrecer espacios a quienes buscan una experiencia espiritual? ¿Cómo ser Iglesia en salida, más humilde, servidora y testimonial?

De la mano de Elías debemos aprender a caminar el desierto, a salir de nuestra zona de confort para atender la voz de Dios. No será en el estruendo de la fama o en el poder del terremoto o el arrebato del fuego donde escucharemos a Dios tan presente en estas nuevas generaciones. Será en la voz de un silencio sutil, ésa que apenas se escucha, pero que es honda y contundente. Necesitamos salir de la cueva, cubrirnos el rostro y escuchar a Dios que nos conforta y, al mismo tiempo, nos reenvía. Dejemos que

Elías, el mistagogo del silencio y la escucha, nos ayude a salir de la crisis y nos tome de la mano para abandonar el desánimo, el desgano o la huida. Que Elías, el profeta de la esperanza en la sequía, el del Carmelo y el Horeb, nos tome de su mano y nos enseñe a caminar en la incertidumbre de la búsqueda y en el consuelo de la mística.

EL CRISTIANISMO COMO MODO DE EXISTENCIA. UNA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA, A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE SØREN KIERKEGAARD

CHRISTIANITY AS A WAY OF EXISTENCE. A PHENOMENOLOGICAL-HERMENEUTIC MEDITATION, BASED ON THE PHILOSOPHY OF KIERKEGAARD

Lucero González Suárez *

Me pareció que la Providencia extendía
sobre mí la mano y que me decía:
"Tu tarea es llamar la atención hacia
el cristianismo […] El cristianismo se ha desvanecido
tanto en el mundo, que ante todo hay que hacerse
un concepto exacto de él".
Søren Kierkegaard

Para mi hija, Lenore Coronel González,
depositaria de mi más puro amor,
por tener el coraje de vivir en la verdad.

RESUMEN El objetivo del presente artículo es explicitar los rasgos esenciales del cristianismo como modo de existencia, a partir de la interpretación de los escritos de Kierkegaard, para identificar la condición de posibilidad de cada uno de ellos. En términos metodológicos, estas páginas son una meditación fenomenológico-hermenéutica sobre lo que significa vivir en Cristo, que desemboca en una reflexión de orden trascendental. La importancia del texto radica en el propósito que lo origina: contribuir a la distinción entre cristianismo y cristiandad.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Abstract This article aims to make explicit the main essential features of Christianity as a mode of existence, based on the interpretation of Kierkegaard's writings, with the intention of identifying the condition of possibility of each of them. In methodological terms, these pages are a phenomenological-hermeneutic meditation on what it means to live in Christ, which leads to a transcendental reflection. The importance of the text lies in the intention that originates it: to contribute to the distinction between Christianity and Christendom.

Palabras clave
Kierkegaard, existencia, espíritu, cristianismo, fenomenología hermenéutica

Keywords
Kierkegaard, existence, spirit, Christianity, hermeneutical phenomenology

Al examinar la forma de vida de quienes se presentan en público como cristianos en la Dinamarca de su tiempo, Kierkegaard constata la decadencia de la fe que, al mismo tiempo, pero en distintos sentidos, es causa y efecto de la degradación del cristianismo en cristiandad. Cuando el cristianismo deja de ser una religión perseguida para convertirse en la religión de Estado, la consolidación de la Iglesia (según la acepción sociológica, entendida como institución) adquiere primacía respecto del proyecto de vida fundado en la exhortación de Jesús: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia" (*Mt* 6, 33). Dicha transformación provoca que el cristianismo se diluya en un poderoso mecanismo para fundar la identidad cultural y mantener la cohesión social.

Con el paso del tiempo, la decadencia exhibida por Kierkegaard se ha generalizado. Lo que para las primeras comunidades era un proyecto de salvación, en aquellos países que hoy en día aún se dicen cristianos se ha convertido en cuestión de "membresía a la Iglesia, confesiones doctrinales y rituales culturalmente sancionados".[1] Fácilmente, una gran cantidad de personas se considera cristiana, pero no tienen idea de la exigencia infinita que esa modalidad de la vida fáctica entraña.

El propósito de este artículo es contribuir a la distinción entre cristianismo y cristiandad, mediante la exhibición de aquello que define el modo de

[1] Russell Johnson, "The Ministering Critic: Kierkegaard's Theology of Communication", *Religions,* Universidad de Chicago, Chicago, vol. 11, núm. 1, 2020, p. 3.

existencia originado por el encuentro con el Crucificado. El texto que ahora se ofrece al juicio del lector, apelando a su benevolencia, posee un triple carácter: hermenéutico, fenomenológico y trascendental. Lo primero, porque el punto de partida del presente escrito filosófico es la interpretación de la obra de Kierkegaard. Lo segundo, porque conducir a la manifestación del decir la esencia del cristianismo exige la descripción del habitar propio de tal modalidad de la vida fáctica. Lo tercero, porque la descripción fenomenológica permite identificar que aquello, respecto de cada rasgo esencial, es condición de posibilidad de lo que significa vivir en Cristo.

La indeterminación de la existencia: origen de la libertad, que hace posible la fe

De acuerdo con Kierkegaard, "el espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera, es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma".[2] Que el individuo sea espíritu significa que constituye "una relación que en su relación con lo otro que sí [con las cosas que pueblan el mundo y con el prójimo] se relaciona y determina a sí mismo".[3]

La nota esencial (por excelencia) del espíritu es la posibilidad. El espíritu es fundamento de la libertad, a la que Kierkegaard define no como capacidad de elegir entre el bien y el mal, sino como "infinita posibilidad de poder".[4] Como explica Binetti, "la posibilidad espiritual es infinita en el sentido de lo originariamente indeterminado y de lo sólo determinable de manera intrínseca".[5] Aquello que debe ser determinado intrínsecamente, lo posible, es el poder.[6]

[2] Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar,* Madrid, Trotta, 2008, p. 33.

[3] Ángel Garrido, "Una lección de humildad o cómo dejar de ser cristiano para intentar serlo. Reflexiones kierkegaardianas", *Estudios Kierkegaardianos*, *Revista de Filosofía,* Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México, núm. 5, 2019, p. 48.

[4] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos,* Madrid, Trotta, 2016, p. 162. La toma de conciencia de la "posibilidad de poder" es el referente de la angustia. Por medio de esta última, el individuo se comprende como autorrelación. Kierkegaard presenta a la angustia como "vértigo de la libertad" para dar a entender que su análisis fenomenológico hace patente la condición espiritual del hombre. La angustia antecede a toda elección. En este sentido, como sostiene Kierkegaard en *El concepto de la angustia,* es la expresión de la libertad (como posibilidad) que antecede a la posibilidad. La angustia aparece cada vez que el individuo, cuya existencia carece de toda determinación, descubre en sí mismo el poder de elegir y, con ello, de elegirse.

[5] María Binetti, "Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. 39, núm. 3, 2006, p. 652.

[6] El mismo hombre es la fuente de la angustia. Cada cual se angustia ante la posibilidad

La posibilidad constituye esencialmente al hombre. El devenir es una determinación de la existencia que consiste en el tránsito de lo posible en real, lo cual sucede cuando, al tomar una decisión, el hombre confiere necesidad a su acción, al excluir cualquier otra opción.[7] Decisión significa "resolución, determinación, disposición".[8] Ahora bien, "dado que lo posible a lo cual él se refiere no es lo pensado, sino lo existente, *eo ipso* queda afirmado el movimiento como categoría decisiva en el ámbito de la finitud".[9]

El hombre no ha elegido existir. A toda elección antecede la existencia.[10] Sólo quien ya existe puede elegir y elegirse en virtud de la libertad que lo constituye, para hacerse existir de un cierto modo. De acuerdo con Kierkegaard y con base en la noción de espíritu, cabe distinguir tres estadios de la existencia, donde a cada uno corresponde una forma de comprensión y de autocomprensión. Los estadios son los siguientes: el estético, el ético y el religioso, los cuales describiremos a continuación.

En el estadio estético, descrito de manera magistral en *Diario de un seductor*, el hombre vive inmerso en la inmediatez de la sensibilidad, disperso en el mundo y centrado en la búsqueda de experiencias placenteras. Su atención vital está dirigida a la variedad inagotable, pero sólo en apariencia infinita, de lo sensible.

El esteta habita el mundo sin más propósito que la búsqueda del placer, el cual intenta prolongar e intensificar. Puesto que resulta imposible hacer que la sensación se convierta en algo permanente, la vida estética acarrea miseria. Incapaz de comprometerse, el esteta vive de manera irresponsable. Su existencia es vana, por cuanto no se ha elegido a sí mismo y, en consecuencia, tampoco comprende las implicaciones de poseer un yo.

A diferencia del esteta, el hombre ético sí es capaz de comprometerse. El cumplimiento del deber determina su acción. Por tanto, honra sus compromisos, para lo cual adecua sus acciones a la ley moral, cuya validez universal reconoce.

El estadio ético marca una superación del egoísmo, en favor de la visión comunitaria. Al formar parte del segundo estadio, el individuo toma conciencia de la responsabilidad inherente a la existencia. No obstante, aún no constituye su singularidad.

---

aún no realizada de reconocer que se es un yo y de asumir la tarea de llegar a ser (sí mismo).

[7] La ejecución del acto que se ha decidido llevar a cabo involucra la repetición, pero no sólo como una primera instancia, ya que, una vez consumada la acción, es preciso darle continuidad.

[8] Ángel Viñas, "S. Kierkegaard: una teoría del cielo", tesis de doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2017, p. 76.

[9] M. Binetti, "Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana", p. 654.

[10] El concepto kierkegaardiano de *existencia* coincide con la realidad del hombre concreto. En la filosofía del danés, *esencia* no es un concepto relativo.

El ingreso al estadio religioso comienza con la religiosidad A (genérica) y culmina en la religiosidad B (cristiana). La primera parte del reconocimiento es aceptar que la existencia no es fundamento de sí misma, sino que depende de Dios. A la religiosidad genérica se llega a partir de consideraciones racionales. Por otro lado, la religiosidad cristiana es un modo de existencia fundado en la relación con el Crucificado, que surge de la actitud de abandono en Dios, a quien se reconoce no sólo como origen, sino, ante todo, como sentido último de la existencia.

El fruto más preciado del autoconocimiento al que se tiene acceso en el último estadio es que el espíritu es una relación que se constituye a sí misma, cuyo fundamento no es el yo. Tal descubrimiento se deja sintetizar en la afirmación: "yo soy puesto como espíritu libre capaz de relacionarse a sí en su relación con lo otro, pero no soy el origen de ésta".[11] El yo es una autorrelación abierta a lo otro (el mundo y el prójimo) puesta por lo totalmente Otro: Dios.

Por medio de las relaciones que construye con lo otro que sí, el individuo no sólo mantiene un determinado tipo de contacto con lo objetivo y consigo mismo, pues también se vincula con lo divino, es decir, con el Poder que lo ha puesto en el mundo como espíritu, al que la fe llama *Dios*.

La existencia religiosa constituye una afirmación de la individualidad y, por ende, una supresión de la ley moral. En ella, el deber se comprende como obediencia al Absoluto. El individuo religioso no se relaciona con lo absoluto desde su vinculación con la ley moral; por el contrario, determina su relación en lo general con base en el vínculo absoluto que tiene con el único absoluto real: Dios.

La fe es una relación que se da entre Dios y el particular: "La ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es ponerse como singular en relación con Dios".[12] En la fe se da la paradoja de que "el Particular se encuentra como tal por encima de lo general [...] de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto".[13] Kierkegaard denomina a este fenómeno de la existencia como la *suspensión teológica de la ética*.

En *Temor y temblor*, Abraham es presentado como padre de la fe tomando en cuenta que, para él, la obediencia a Dios está por encima de todo, incluso de la ley moral. Él no comprende cómo el modo del sacrificio del hijo

[11] Á. Garrido, "Del paganismo a la gracia: una interpretación filosófica de la existencia religiosa en el pensamiento de S. Kierkegaard", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 48, 2021, p. 405.

[12] S. Kierkegaard, *Diario (1854-1855) vol. XI*, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 48.

[13] S. Kierkegaard, *Temor y temblor,* México, Fontamara, 1999, p. 123.

se relaciona con el plan de Dios, pero sabe que la obediencia a la que Dios lo convoca exige sobrepasar el deber ético.

La fe es una relación absoluta. Abraham es absolutamente obediente a la voz que le dice: "Toma a tu hijo, el único que tienes y al que amas tanto, Isaac, dirígete a la región de Moriá y, una vez allí, ofrécemelo en holocausto" (*Gn* 22, 2). Su obediencia no puede ser justificada desde el punto de vista ético, pero responde a un propósito superior. Al obedecer a Dios, Abraham pone en suspenso su condición de agente moral. De ese modo, se desentiende tanto de sus obligaciones familiares, como de sus deberes con la sociedad.

Para convertirse en un individuo singular, es necesario pasar por un proceso cuyas fases son los estadios de la existencia. La vida del esteta responde a la inmediatez. Pero el tránsito a los estadios ético y estético, que supone una elección, señala un ascenso en el devenir del sujeto.

Dicho proceso posee una estructura dialéctica, cuyo atributo esencial es la identificación creciente del yo con el mundo, consigo mismo y con Dios.[14] Lo conseguido en cada uno de los estadios de la existencia previos no desaparece; sufre una transformación en virtud de la cual, al tiempo que permanece, es superado en el siguiente.

La estructura dialéctica del yo: origen de la necesidad de salvación que parte de la conciencia de pecado

Cuando la teología luterana identifica al pecado con la concupiscencia, afirma que el pecado existe desde siempre y es insuperable. La teología católica declara que, aun cuando la condición humana sufrió un estrago con la caída, quedando herida, sí goza de libertad frente al pecado; es decir, el hombre tiende al pecado, pero tal inclinación no es determinante.

Kierkegaard, al hacer suyos los postulados de la antropología teológica católica, piensa que el pecado no constituye la esencia del hombre ni se puede concebir recurriendo a la noción de *necesidad*. El pecado es "una condición en la que cada hombre está por sí mismo, en tanto cada cual introduce cualitativamente el pecado en su vida".[15] Pecado es una categoría que designa una determinación de la existencia cristiana. Sólo se sabe pecador quien, situado delante de Dios, admite que lo ha ofendido con su desobediencia, haciendo suyas las palabras del salmista: "Contra ti, contra ti solo pequé" (*Sl* 51, 6).

[14] M. Binetti, "Kierkegaard: una filosofía de la acción ética", en Fernando Pérez-Borbujo (ed.), *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona, Herder, 2013.

[15] Matías Tapia, "Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard, a 200 años de su nacimiento", *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Santiago, 69, 2013, p. 254.

El pecado es una “necesidad negativa de la libertad”. Únicamente es pecador el individuo que libremente ha elegido la posibilidad de existir separado de Dios por una distancia infinita. Por ello, en *El concepto de la angustia*, Kierkegaard dice que el pecado entra en la existencia por medio de un salto cualitativo individual.

En la obra antes citada, donde la reflexión gira en torno al pecado original, Kierkegaard afirma: “el pecado de Adán es entonces algo que es más que pasado (*plus quam perfectum*). El pecado hereditario es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán es el único en quien no la había, puesto que llegó a haberla a través de él”.[16] Esto quiere decir que por medio del primer pecado la pecaminosidad entró en Adán. La pecaminosidad no es previa al pecado; “sólo existe en cuanto viene al mundo mediante el pecado”.[17]

La doctrina del pecado original hace comprensible que el primero sea indisociable de la condición de ser del hombre, pero no desde la creación, sino a raíz de la caída. Dios creó al hombre a imagen y lo destinó, desde siempre, a convertirse en semejanza de su amor. A la luz de la teología de la creación, el pecado resulta inexplicable. El pecado es un mal culpable: su existencia tiene por causa al hombre, no a Dios.

La noción católica de pecado original esclarece un rasgo esencial del hombre, a cuyo descubrimiento se accede mediante el análisis fenomenológico de la existencia. A saber, que al pecado personal antecede una tendencia a desviarse de la voluntad divina y la tendencia a pecar (presente en todo individuo) se explica a partir de la desobediencia de Adán.[18] A sabiendas de que estaba prohibido, Adán comió del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, mediante el cual se “evoca simbólicamente el límite infranqueable que el hombre en cuanto criatura debe reconocer libremente y respetar”.[19]

En Adán, como primer hombre, está implicado todo el género humano, y “no es esencialmente diferente de la especie”.[20] O sea, “es él mismo y a la vez la especie”.[21] Es equivocado concebir la caída como un acontecimiento cualitativamente distinto del pecado personal. En otras palabras, si Adán no fuese de la misma especie que cualquier otro individuo humano, el primer

[16] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas…*, p. 146.

[17] *Ibidem*, p. 152.

[18] Con la prohibición divina surge la angustia de la posibilidad (de poder). La prohibición suscita el deseo y, con ello, provoca que la ignorancia de Adán se transforme en saber. Que Adán haya tenido el deseo de afirmarse como libertad muestra que, de alguna manera, tenía noticia de ella.

[19] *Catecismo de la Iglesia Católica*, *Primera parte. La profesión de la fe* [en línea], 396, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html

[20] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas…*, p. 149.

[21] *Ibidem*, p. 148.

pecado del primer hombre diferiría esencialmente del primer pecado del resto de los hombres.

Respecto del pecado original, Lutero se pronuncia en los siguientes términos: "Según las sutilezas de los teólogos escolásticos, es una privación o carencia de la justicia originaria, pero según el Apóstol, no sólo es privación de una cualidad de voluntad y luz en el entendimiento y vigor en la memoria, sino la absoluta privación de toda rectitud y fuerza en todas las potencias del alma y del cuerpo, además de la propensión al mal, la náusea al bien, el hastío de la luz y la sabiduría, el amor del error y de las tinieblas y la fuga y abominación de las obras buenas."[22]

Según la antropología luterana, el origen de la falta de armonía entre los elementos que constituyen la estructura del ser del hombre es el pecado original.

En contra de Lutero, y en total acuerdo con la teología católica, Kierkegaard piensa que no es consecuencia del pecado original que el hombre posea una estructura dialéctica; es decir, que sea una relación (de opuestos) que se vincula consigo misma en su referencia con lo otro. Ahora bien, puesto que sólo en Dios se da la unificación de todo aquello que se expresa como oposición en el hombre, la existencia contra Dios hace del individuo un pecador.

La tarea de la existencia —que sólo se realiza gracias a la religiosidad cristiana— es alcanzar la síntesis de todo lo que se descubre como divergente, separado y opuesto en el hombre. De tal suerte que "vivir por medio de la fe significa establecer la síntesis y el equilibrio en la dialéctica humana en sus diversas manifestaciones".[23]

A la universalidad del pecado corresponde la universalidad de la salvación. Cristo "murió por todos" (2*Co* 5, 15). Por la Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección del Hijo acontece la salvación en un punto y lugar específicos del mundo, pero con un alcance universal.

La doctrina del pecado original es "el reverso de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres".[24] Sólo en Jesucristo es posible alcanzar la salvación del pecado, ya que "todos pecaron" (*Ro* 3, 23). La autorrevelación de Dios en Cristo representa un llamado universal a la salvación, entendida como liberación de la humanidad del yugo del pecado.

Jesucristo es el Salvador y mediador universal, único y definitivo. En Jesucristo, ícono del Padre y manifestación plena de su gloria, la salvación se ofrece a todos los hombres. El sentido último de la fe se sintetiza en la

[22] Cit. por Luis Guerrero, "Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard", *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra, Pamplona, núm., 23, 1991, p. 983.

[23] *Ibidem*, p. 987.

[24] *Catecismo de la Iglesia Católica*, *Primera parte. La profesión de la fe* [en línea], 389, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html

confesión: "para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo" (1*Co* 8, 6).

La necesidad de llegar a ser sí mismo, que la desesperación pone al descubierto

En *El concepto de la angustia,* se aborda la cuestión del pecado original como problema dogmático y se reanuda el tema en *La enfermedad mortal*. En la primera obra, el pensamiento de Kierkegaard se centra en la presuposición del pecado en el individuo; en la segunda, se pone al descubierto la esencia del pecado.

Dado que el enfoque de estas páginas no es teológico, sino fenomenológico, con la intención de seguir avanzando en la comprensión del cristianismo como modo de vida, se torna necesario analizar, aunque sea brevemente, la experiencia de la desesperación. El objetivo es hacer ver que la vida en Cristo responde a la necesidad de llegar a ser sí mismo que, al no ser satisfecha, conduce al individuo a la desesperación.

El hombre no puede elegir entre ser o dejar de ser una relación que se relaciona consigo mismo. No obstante, por ser libertad, puede elegir el tipo de relación que habrá de llegar a ser, es decir, el sentido de ésta. Para el existente, hay dos opciones fundamentales: *a)* desentenderse de sí mismo e ignorar que es espíritu; *b)* interesarse por su propia vida y esforzarse por descubrir cuál es la ruta existencial que habrá de recorrer para llegar a ser sí mismo.

Kierkegaard piensa, al más puro estilo de Sócrates, que la vida examinada saca a la luz el carácter contingente de la existencia. Pudiendo no haber comenzado a existir, el hombre existe. De ahí que su presencia en el mundo exija la postulación de un principio que explique el porqué y el para qué de la existencia.

El análisis fenomenológico de la existencia exhibe que, por ser espíritu, el hombre es una relación que se vincula consigo mismo, pero que no se ha puesto a sí mismo. La autoafirmación (sin referencia a Dios) es en realidad autonegación. Tan pronto se empeña en dicho proyecto, el individuo cae presa de la desesperación.

En su calidad de enfermedad del espíritu originada por la pretensión de ser sí mismo con independencia de Dios, la desesperación es una ventaja sobre la bestia. La desesperación auténtica es un camino para la recuperación de la salud del espíritu. No obstante, estar desesperado es una desgracia. La verdadera victoria es superar la desesperación.

A saber, la desesperación se expresa de modos diversos. Lo más común es que no se tenga consciencia de ser un desesperado. Así, la desesperación se confunde con la no desesperación. Dicha situación vital es propia del

pagano, término que se aplica con justicia tanto a quien es ajeno al cristianismo, como al cristianismo que ha perdido su identidad.

La desesperación de no querer ser sí mismo o de empeñarse en deshacerse de sí mismo puede estar provocada por la falta de finitud. En tal caso, el yo quiere constituirse en relación con la infinitud, con base en el rechazo de la finitud. El intento es por demás estéril, dado que el yo es "la síntesis en que lo finito limita y lo infinito es lo que ensancha".[25]

En el extremo opuesto, se ubica la desesperación de la finitud derivada de la falta de infinitud. Ésta procede de la incapacidad del ser humano para descubrir la dimensión infinita de la existencia. Su más clara expresión es la mundanidad.

Según Kierkegaard, el que está desesperado porque vive bajo la categoría de la finitud puede acomodarse "a las mil maravillas en la temporalidad y ser un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda suerte de proyectos terrenos".[26] Este tipo de personas no sólo habitan el mundo: se hacen mundo. Su única preocupación es la honra temporal, por lo que para ellos carece de valor lo único verdaderamente importante: llegar a ser sí mismos delante de Dios.

Quien se deja arrastrar por la preocupación mundana piensa que, para ser sí mismo, es imprescindible "estar al corriente de lo que los demás son, para de esa manera lograr saber lo que él mismo es y serlo".[27] Aquel en quien anida la preocupación mundana tiene por único propósito identificar en qué consiste la excelencia para la masa anónima de la que él mismo forma parte, a fin de diseñar estrategias que le permitan convertirse en ese tipo de persona. Para el yo, quizás no haya elección más sencilla que perderse en la comunidad. De ese modo, renuncia a la posibilidad de llegar a ser un individuo singular. Es así como se desentiende de la responsabilidad de sus actos.

Otra modalidad de la enfermedad mortal es la desesperación obstinada, que consiste en querer afirmarse a sí mismo como fundamento de la existencia. En su oposición a Dios, el yo obstinado no permite que nadie le ayude; quiere existir al margen del poder que lo fundamenta. Tal desesperación se da a expensas de lo eterno.

El movimiento existencial que va desde la desesperación a expensas de lo eterno a la fe, se da cuando el individuo está dispuesto a apoyarse en el poder que lo ha creado. Es decir, cuando acepta que sólo en virtud del auxilio de lo eterno puede ser sí mismo. En términos bíblicos, ello corresponde

[25] S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado…*, p. 52.

[26] *Ibidem*, p. 56.

[27] S. Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos religiosos*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 150.

a la enseñanza de Jesús: "el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará" (*Mt* 16, 25).

La fe es el único medio para superar la desesperación. Sólo se llega a ser sí mismo por el camino del abandono en el Crucificado. Tener fe es aceptar gustosamente que Dios es el principio fundante de la existencia —no en el sentido metafísico, sino existencial— al que hace referencia la confesión de que "en él vivimos, nos movemos y existimos" (*He* 17, 28).

Únicamente puede recibir el don de la fe quien está dispuesto a "recibir la ayuda sin reparo o condición, anonadándose en las manos del auxiliador".[28] Tal hombre sabe que la fe transforma la desesperación en gratitud por la remisión del pecado.

El carácter contingente de la existencia: origen de la exigencia de sentido, que la verdad subjetiva de la fe satisface

El ingreso en la religiosidad A conduce a un doble reconocimiento. La existencia, además de descubrirse como realidad dada, por cuanto no tiene su razón de ser en ella misma, exige la postulación de una causa eficiente.

El paso de la religiosidad A al cristianismo se da al caer en cuenta de su carácter fáctico de la existencia y de su condición de don, que ha sido puesta (en el mundo) gratuitamente. Dicho descubrimiento, al que se suma la comprensión de que aquella realidad a la que previamente se había identificado como principio de la existencia, es el Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo.

La sabiduría eterna del Padre se encarnó y se hizo hombre en Jesús de Nazaret para revelar a los hombres el amor que Dios es, a fin de que llegasen a participar de él: "En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él" (1*Jn* 4, 9). Por la Encarnación, Dios se ha manifestado plenamente en Cristo, quien a lo largo de las generaciones sale al encuentro de cada uno para invitarlo a gozar de la unión de semejanza consigo. En palabras de Ireneo de Lyon, "tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios".[29]

Dios "nos ha elegido antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo" (*Ef* 1, 4-5). Aquello para lo cual Dios destinó a todo hombre al crearlo a su imagen, fue la filiación divina,

[28] L. Guerrero, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, Roma, IF Press, 2017, p. 68.

[29] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 19, 1.

que consiste en llegar a ser hijos en el Hijo. Esto significa esencialmente ser capaz de amar, como el Crucificado amó a la humanidad en la cruz.

En el encuentro con Jesucristo, al individuo se le otorga la posibilidad de acceder a la identificación existencial con la realidad conocida, es decir, con el Hijo en tanto que revelador del Padre (*Jn* 1, 18). La revelación del Padre en el Hijo es la condición de posibilidad de que el espíritu (motivado por el interés por su propia vida) pueda hallar en la fe una verdad (subjetiva) capaz de dotar de sentido su existencia.

Para Kierkegaard, la fe —único medio adecuado para el conocimiento de Dios— es una relación subjetiva con aquello hacia lo cual se tiende; aquel que, por sí mismo, es "el Camino, la Verdad y la Vida" (*Jn* 14, 6). Nadie va al Padre, sino por Jesucristo.

En la espiritualidad cristiana, *ir* significa emprender un camino de conocimiento vital de la Verdad que Dios es. Para el cristiano, la verdad no es una cualidad del pensamiento ni del discurso. Es alguien; es la manifestación en el tiempo y en la carne de Dios en la persona de Jesucristo.[30]

[30] La promesa de salvación hecha al pueblo elegido alcanza su cumplimiento en Jesucristo. Él es el Salvador del mundo. Respecto de Jesús de Nazaret, *Cristo* —traducción de la noción hebrea *Mesías*— no es un predicado; adquiere el carácter de nombre propio: Jesucristo.

La figura mesiánica abarca las siguientes acepciones. *1)* Rey-caudillo, enviado para liberar a los oprimidos e instaurar un reinado de concordia, descendiente de David. *2)* Sacerdote de la tribu de Leví, enviado para ejercer el verdadero culto y procurar la justicia mediante la observancia de la Ley. *3)* Profeta, antiguo o nuevo, a la manera de Moisés, Elías o Henoc. *4)* Hijo del Hombre, elegido apocalíptico que vendría a juzgar las acciones de los hombres para hacer justicia, en la plenitud de los tiempos.

Jesús no se ajusta al primer modelo por cuanto opone su realeza a la de los monarcas y líderes militares, dejando en claro que su Reino no es de este mundo, por lo cual declara: "los gobernantes de las naciones las dominan, y los poderosos les imponen su autoridad. Pero entre ustedes no debe ser así [...] Porque ni siquiera el Hijo del Hombre vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos" (*Mc* 10, 42-43, 45).

Jesús no es un líder político nacionalista. Tampoco es un caudillo que invita a la revolución. Cuando los fariseos y herodianos le preguntaron si era lícito pagar el tributo al César, respondió: "Pues den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (*Mc* 12, 17). Sin embargo, su mensaje liberador tiene por destinatarios a los oprimidos.

Jesús no es sacerdote. En palabras de Xabier Pikaza, él es el gran orante del evangelio, pero su oración no está directamente vinculada al templo. La Sabiduría que en él se encarna no es fruto de la reflexión teológica, ni principalmente de la acción ritual.

La palabra de Jesús es profética. En tal sentido, convoca al pueblo elegido: "Arrepiéntanse, porque el reino de los cielos se ha acercado" (*Mt* 4, 17). Pero él no es simplemente un profeta; es el Hijo de Dios.

Jesús tampoco es simplemente un personaje apocalíptico, pero se describe como Hijo del hombre. Los evangelios recogen el testimonio según el cual Jesús alude a la venida del hijo humano (*Lc* 17, 22; *Mt* 24, 27; *Mc* 8, 38), con quien se identifica. Por ello, afirma que el poder escatológico del Hijo del humano le es propio. Jesús es el Hijo del humano (*Mt* 25, 31-46), que realiza la función judicial anunciada en *Dt* 7.

Acceder a la verdad subjetiva de que “Dios es amor” (1*Jn* 4, 8) no tiene nada que ver con definir el amor como un atributo metafísico del ente absoluto; es saberse destinatario del amor divino desde siempre, sin motivo ni restricción. Ése es el sentido profundo de la afirmación joánica: “Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1*Jn* 4, 7).

Recibir el don de la fe tampoco debe confundirse con el quehacer teológico. La relación con Dios, que constituye la fe, pierde su esencia cuando se intenta objetivarla. La herencia luterana de Kierkegaard se hace patente en su rechazo de todo intento por demostrar *1)* que la razón es el preámbulo de la fe y *2)* que las verdades (objetivas) que la razón propone son compatibles con la verdad (subjetiva) de la fe.

Desde la perspectiva de san Pablo, Kierkegaard recuerda al lector que la sabiduría de la cruz además de irreductible es, ante todo, irreconciliable con la razón. En palabras del mismo san Pablo, “la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden, mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios [...] como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación” (1 *Co* 1; 18, 21).

En el contexto de la experiencia místico-religiosa, conocer es ser transformado en lo conocido. La fe, por la cual se conoce el amor que Dios es, constituye una verdad subjetiva, ya que “el Ágape como tal —cualquiera que sea su objeto— es participación en la vida de Dios”.[31] La fe no es sólo una experiencia por medio de la cual “es revelado el acontecimiento de la Salvación: es este acontecimiento mismo”.[32] Conocer la Verdad nada tiene que ver con la representación, sino con la apropiación personal del amor que alcanza su revelación máxima en el Crucificado. Conocer la Verdad es dejarse transformar por la Verdad en la verdad. Cristiano es quien puede decir con sinceridad: “solamente conozco de verdad la verdad si ella se hace una vida en mí”.[33]

La fe no es autorreferencial. La fe es una relación existencial con el Crucificado. Ser cristiano es permanecer en la Verdad. En palabras de Kierkegaard, “un testimonio de la verdad es un hombre, cuya vida está profundamente iniciada en los combates de la interioridad, en el temblor y en el temor,

Jesús es Mesías en tanto que Siervo sufriente. Tras la resurrección, en los Cánticos del Siervo de Yahvé (*Is* 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11), los cristianos reconocieron el anuncio anticipado de la venida de quien “siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo” (*Fil* 2, 6-7).

[31] Anders Nygren, *Eros y ágape; la noción cristiana del amor y sus transformaciones,* Barcelona, Sagitario, 1969, p. 159.

[32] Philippe Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 36.

[33] S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo,* Madrid, Trotta, 2009, p. 206.

en los estremecimientos, en las tentaciones, en la angustia del alma y en los sufrimientos del espíritu. Un testimonio de la verdad es un hombre que atestigua la verdad en la pobreza, en la humillación y el menosprecio [un hombre que es] ignorado, aborrecido, escarnecido, desdeñado, ridiculizado; un hombre que es azotado, maltratado, arrastrado a un calabozo y finalmente crucificado".[34]

La temporalidad: horizonte de la existencia donde tiene lugar el contacto con lo eterno e infinito

La reflexión sobre la vivencia de la temporalidad lleva a Kierkegaard a preguntarse "qué poder tiene el tiempo en el hombre y si el hombre es tiempo, sólo tiempo".[35] La temporalidad es el horizonte donde se despliega la existencia. No obstante, lo antes dicho no quiere decir que el sentido de la existencia se agote en las posibilidades de la temporalidad.

¿Quién es el hombre? Para Kierkegaard, no se puede ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta central de la antropología filosófica atendiendo exclusivamente a la temporalidad, ya que "la clave no está en la relación del hombre con su ser, con el mundo o con el tiempo",[36] sino en la dificultad de llegar a ser sí mismo, en el contacto transformador con lo divino.

Frecuentemente, se concibe al cristianismo como estado de vida más que como camino de existencia. Sin embargo, el encuentro con lo divino es un acontecimiento. El camino que sitúa al individuo frente al Crucificado consiste en la imitación, en la temporalidad, de quien murió en la cruz, en obediencia al Padre (*Flp* 2, 8; *Heb* 5, 7-8) y por amor al hombre (*Ro* 5, 8).

Para disipar el malentendido de que, por sí mismo, el camino carece de importancia porque sólo importa llegar a la meta de la salvación, Kierkegaard recuerda a su querido lector lo siguiente: Conforme a su acepción espiritual, "el camino no puede indicarse físicamente; sin embargo, en un cierto sentido sí existe, ya sea que alguien camine en él o no y, sin embargo, el camino primero llega a la existencia real en otro sentido, o llega a la existencia con cada individuo que camina sobre él; el camino es: *cómo* es caminado".[37] Con independencia del individuo que lo recorre, el camino es una abstracción

[34] Cit. por Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (III). El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 42.

[35] Á. Viñas, *op. cit.*, p. 48.

[36] *Ibidem*, p. 58.

[37] S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo,* México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 305.

vacía o, cuando mucho, una posibilidad. El camino sólo existe en tanto que es caminado. Y el sentido del camino radica en el modo en que es caminado.

Como advierte Jean-Louis Chrétien, en la existencia religiosa "el modo de caminar es el camino mismo y el camino es ya de algún modo el objetivo".[38] Para el cristiano, la Verdad es el modo como el sujeto entra en relación con ella. La apropiación existencial de la Verdad está en el cómo subjetivo. El cómo del seguimiento de Cristo decide la modalidad del acceso a la Verdad que él es, en la cual se funda la verdad subjetiva de la fe. Expresado de otra manera, "la diferencia de modos decide el camino y el objetivo".[39]

Que el individuo elija cómo transitar el camino no significa que ningún otro cristiano en el mundo pueda, de algún modo, pasar por las mismas experiencias. De lo contrario, las guías espirituales no tendrían razón de ser, ya que su objetivo es aportar una luz general para caminar hacia la salvación.

El modo en que el cristiano camina, que a su vez depende del tipo de persona que es y de la forma en que en él se manifiesta la necesidad de salvación, define la modalidad del encuentro con Cristo al que habrá de acceder. Asimismo, el cómo del camino decide aquello que, en cada fase del proceso místico-religioso, el individuo llegará a ser a consecuencia de esa radical cercanía con la Verdad.[40]

---

[38] Cit. por Jérôme De Gramont, "Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación", *Revista de Filosofía Open Insight*, Centro de investigación social avanzada, Querétaro, núm. 8, 2014, p. 85.

[39] *Idem*, p. 85.

[40] El análisis fenomenológico de los testimonios que han dejado como herencia los varones y las mujeres que fueron favorecidos con la experiencia místico-religiosa exhibe el origen, la condición de posibilidad y el término último al que apunta la existencia cristiana. La interpretación de tales escritos permite al fenomenólogo dilucidar la estructura y el sentido de dicha modalidad de la vida fáctica. El objetivo del análisis fenomenológico es el reconocimiento de aquello que permanece, porque es esencial, en los diversos caminos espirituales.

La experiencia místico-religiosa puede ser distinguida de otras modalidades de la vida fáctica en virtud de una estructura irreductible. Pero eso no impide aceptar que cada recorrido espiritual es único, ya que el proceso de existir ante Dios también es único.

Consciente de la dificultad de escribir guías espirituales para orientar a quienes recorren el camino del seguimiento de Cristo sin otra luz y guía que la fe, san Juan de la Cruz declara que "los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada cual se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido que no se acomode a todo paladar". *Vid. Cántico Espiritual B*, prólogo, 2 [en línea], http://biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_CantoEspiritualB.pdf. La palabra *mística* o, como el poeta llama a este peculiar lenguaje, *los dichos de amor en inteligencia mística,* expresan la experiencia de Dios desde una doble perspectiva, universal y personal. En todos los casos, Dios acontece como amor universal, inmerecido, gratuito y preeminente. Por ello, al comunicar su experiencia, el místico puede orientar a quienes se encuentran de camino al encuentro con Dios, para que puedan disponerse favorablemente a la unión de semejanza amorosa. No obstante, la existencia individual no es homogénea, lo cual da a entender el santo cuando menciona la diversidad en el modo y caudal de espíritu. El estudio de las guías espirituales será provechoso si y sólo

La unión con Cristo a la que conduce la fe, en tanto que camino, acontece en el instante. El concepto de *instante* "es susceptible de un doble empleo: como categoría antropológica y como categoría teológica".[41] En el primer caso, el instante designa la decisión por la que el individuo unifica la totalidad de su existencia. En el segundo, se refiere a la realización positiva de la posibilidad de encuentro con Dios, que tiene por fundamento la libertad.

El instante es el momento de la elección, donde cada uno se determina a ser sí mismo. Por el instante, la existencia adquiere seriedad. En el instante, el yo deja de ser mera potencia posible y deviene potencia real, de suerte que la temporalidad queda unificada por la decisión.

El instante en el que se da la decisión de corresponder al llamado salvífico de Dios no pertenece al tiempo, sino a la eternidad. Kierkegaard "describe 'lo eterno' no como una modalidad del tiempo, sino, sorprendentemente, como un método [. . .] lo eterno, en realidad, no es una cosa sino *el modo* en que se obtiene".[42] Por lo antes mencionado, resulta evidente *a)* que la reflexión filosófica sobre lo eterno no compete a la metafísica; *b)* que el análisis (fenomenológico) de lo eterno corresponde a los campos de la antropología filosófica y de la ética por cuanto, a través suyo, se mienta una modalidad del hacer.

Desde una perspectiva existencial, la eternidad —que no ha de entenderse como mera abolición de la sucesión de momentos— se identifica con un modo de ser posible. Lo eterno es "una determinación total que se repite y apura la existencia, no a una sucesión indefinida [...] sino al salto intensivo e instantáneo de la libertad".[43] Lo eterno irrumpe en la existencia como urgencia que, dirigida al individuo, lo convoca a la decisión; que exige de éste salir de la dispersión mediante la apropiación de la verdad subjetiva de la fe.

El tiempo y la eternidad se tocan en el instante de la decisión. El instante es una categoría cuya comprensión plena solamente es posible en el contexto de la existencia cristiana. Por medio de él se nombra la "presencia total de una acción absoluta, ejercida en la trascendencia y prolongada en el tiempo".[44] El instante es la decisión súbita por la que el hombre, en contacto con lo Otro, afirma su singularidad.

---

si se realiza con miras a comprender cómo es que, de hecho, se está caminando y hacia dónde se pretende llegar cuando el camino termine.

[41] Jacques Colette, *Kierkegaard. La Difficulté d'être Chrétien*, París, Les Éditions du Cerf, 1964, p. 58.

[42] Javier Toscano, "Kierkegaard y la estrategia del tiempo", *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 48, núm. 71, 2013, pp. 36-37.

[43] M. Binetti, "Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano", *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, núm. 17, 2005, p. 115.

[44] *Ibidem*, p. 109.

Para que el hombre llegue a ser espíritu, es indispensable que se asuma como relación que, en su apertura al mundo, se relaciona consigo mismo de un determinado modo. Esto exige cobrar consciencia de que la tarea de la existencia es devenir, en el instante, una síntesis de temporalidad y eternidad.

La pasividad de la conciencia: condición de posibilidad de la fe

La grandeza del amor-ágape radica "no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó" (1*Jn* 4, 10). En la experiencia místico-religiosa, la iniciativa es siempre de Dios. El amor que el hombre tiene a Dios es respuesta, no llamada.

Nadie puede atribuirse mérito alguno que justifique el haber sido llamado. Jesús recuerda a los discípulos: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros y os he destinado para que vayáis y deis fruto" (*Jn* 16, 16). La llamada no depende de la grandeza moral ni espiritual del individuo. De otro modo, jamás podría dirigirse a los pecadores.

La parábola de la oveja perdida enseña que la invitación a entablar una relación absoluta con Dios se da siempre de manera gratuita. Cristo es el Buen Pastor que, a lo largo de las generaciones, busca las ovejas perdidas porque las ama, las encuentra allí donde están y, con su sola presencia, las llama para rescatarlas del pecado (*Jn* 10, 4). Después de haberlo conseguido, celebra su retorno con un banquete amoroso.

Jesús dice de sí mismo "Yo soy el Buen Pastor y conozco a mis ovejas, y las mías me conocen" (*Jn* 10, 14). En tanto que sabiduría encarnada (del Padre), el Hijo no sólo conoce la condición pecadora de la humanidad caída. Además de lo anterior, el Verbo encarnado "discierne los pensamientos y las intenciones del corazón" (*Heb* 4, 12). El Hijo conoce los pensamientos de cada uno (*Mt* 12, 25; *Lc* 5, 22; *Ap* 2, 23), del mismo modo que el Padre conoce las obras (*Is* 66, 18) y "los pensamientos de los hombres, que son vanidad" (*Sl* 94, 11), porque escudriña sus corazones (*Sl* 139, 23). Jesucristo conoce los pecados que mantienen separada a cada una de las ovejas del amor verdadero, pero lejos de condenarlas, se aproxima amorosamente a ellas para llamarlas a salir de su baja condición, en pos de la salvación.

La condición de posibilidad de convertirse en oyente de la Palabra es el hecho de que el hombre, además de "conciencia intencional, es conciencia convocada".[45] A la pregunta "¿es la intencionalidad el único modo de 'donación de sentido'?",[46] el análisis fenomenológico de la experiencia religiosa

[45] Jean-Yves Lacoste, "Expérience, evénement, connaissance de Dieu", *Nouvelle Revue Théologique*, Bruselas, núm. 106, vol. 6, 1984, p. 855.

[46] Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro,* Valencia, Pre-textos, 1993, p. 154.

responde con un no rotundo. Sólo porque el individuo originariamente es capaz de ser interpelado por la presencia de Cristo (mediante la escucha vital de su palabra), tiene ante sí la opción de aceptar o rechazar el don de la salvación. La llamada "responde [...] de su posibilidad de ser oída".[47]

La experiencia religiosa es una modalidad de la vida fáctica cuyo análisis fenomenológico arroja luz sobre la inquietud filosófica por excelencia: ¿quién es el hombre? Para responder adecuadamente a tal cuestionamiento, no basta considerar "las tareas de la subjetividad constituyente, sino el carácter primero de la llamada, del acontecimiento y del don y el carácter segundo de nuestra respuesta y sus múltiples figuras".[48] Comprender la apertura esencial del hombre a la donación que lo divino hace de sí en Cristo demanda a la fenomenología dilucidar el sentido de la llamada que el Crucificado dirige a todos (los pecadores) para que se apropien de la salvación mediante el seguimiento: haciendo cada uno su propio camino hacia el Padre.

El rasgo esencial más importante de la experiencia místico-religiosa cristiana es la pasividad. El conocimiento pasivo de lo divino es teopático. El hombre, "más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece".[49] Tal conocimiento —que no es de orden natural— surge del contacto inesperado del hombre con una realidad que se le impone, en el sentido de que se muestra desde sí misma y por sí misma.

La llamada no convoca al hombre a tomar nota acerca de una verdad objetiva, sino a vivir cristianamente: imitando el *ethos* de Cristo. La imitación no se reduce a interpretar las palabras de Cristo. Tampoco se limita a intentar vanamente o reproducir sus acciones y actitudes con base en el propio esfuerzo. Jesús pide una sola cosa a sus discípulos: "Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros" (*Jn* 13, 34).

"Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto" (*Sant* 1, 17). El don más preciado, del que todo hombre puede participar, es la fe. La trascendencia de la fe y su condición de don se hacen patentes en relación con su origen y término al que apunta (Dios). La fe es ciencia divina por tres aspectos: *a)* porque procede de Dios; *b)* porque aquello a lo que conduce es el conocimiento de Dios; *c)* porque, al ser una verdad subjetiva, hace posible la unión de semejanza con Dios, a la que Kierkegaard alude en la *Ejercitación del cristianismo*, cuando sostiene que ser cristiano significa convertirse en contemporáneo de Cristo.

Coincido con Evans (1992) en que la *contemporaneidad* debe ser entendida como una forma de experiencia mística. Al señalar lo anterior, el renombrado intérprete de nuestro filósofo no ofrece una definición ni una

[47] Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta,* Madrid, Caparrós, 1997, p. 21.
[48] J. De Gramont, *op. cit.*, p. 93.
[49] Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 2007, p. 47.

descripción esencial de aquello que designa el término en cuestión. Por mi parte, en otro lugar ya he mostrado que la mística es la expresión radical de la religión, entendida como modo de *ser-en-el-mundo*, adoptado de manera libre y consciente, que surge como respuesta existencial positiva, de absoluta disponibilidad, a la manifestación del Misterio Salvífico/Liberador.[50] En el caso del cristianismo, el acontecimiento por el cual se da dicha manifestación es la presencia de Jesucristo en el mundo, que a la luz de la fe inicia con la Encarnación y termina con la Resurrección, para luego hacerse presente de otro modo, con el envío del Espíritu a las comunidades.[51]

Aun cuando Kierkegaard no se pronuncia al respecto, el análisis fenomenológico del cristianismo como modalidad de la vida fáctica exhibe

[50] *Vid.* Lucero González, *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos*, Colombia-México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, 2020, pp. 47-88.

[51] Una vez cumplida su misión, el Hijo retorna al Padre, pero no abandona a los hombres: se hace presente de una manera que ya no responde a los condicionamientos de la finitud propia de la condición humana. Tras ser glorificado, Jesucristo asume la condición de Señor. Luego de la resurrección, la forma de presencia de Cristo (revelador del Padre) en el seno de las comunidades es el Espíritu. *Vid.* Hugues Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, Pamplona, Verbo Divino, 1987.

El envío del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Señor resucitado, es garantía de la comunión entre el hombre y lo divino. El Espíritu Santo es "el agente que personaliza y da consistencia sobrenatural al amor creado e infuso en el sujeto humano [...] logra incluir al hombre en el flujo del amor intratrinitario [...] y en la "filiación" del Hijo". *Vid.* Gabriel Castro, "La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos y descripciones sanjuanistas", *Monte Carmelo*. *Revista de Estudios Carmelitanos*, Burgos, núm. 98, vv. 2 y 3, 1990, p. 557. Con su entrega amorosa, Jesucristo logró que el hombre fuera merecedor de recibir la infusión del Espíritu Santo, principio de la unión de semejanza amorosa, es decir, de la *deificación*.

Las auténticas comunidades (de fe) son lugares de manifestación por excelencia de Cristo. En el seno de ellas, la contemporaneidad del Cristo se expresa en el testimonio silencioso de la vida cotidiana, mas la condición *sine qua non* del testimonio es que quienes conforman las comunidades se hayan convertido en templos vacíos donde pueda relucir la presencia del Salvador.

Como advierte Kierkegaard, Cristo fue obediente "en abandonarlo todo —la gloria que tenía antes de haber sido puestos los fundamentos del mundo—, obediente en la renuncia de todo —incluso aquello donde reposar la cabeza—, obediente en la aceptación de todo —el pecado del género humano—, obediente y sometiéndose a todo en la vida y obediente en la muerte". *Vid.* S. Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 211. Al estar vacío de sí mismo, en el sentido de no tener más voluntad que hacer la voluntad del Padre, la corporalidad de Cristo se convierte en templo donde se halla escondida la presencia salvífica del amor.

Ser cristiano es un proyecto vital que nace de la disponibilidad absoluta a convertirse en lugar o ámbito de manifestación de la presencia amorosa del Dios de Jesucristo. Para llegar a ser templo de Cristo, basta aplicar la enseñanza central de *Los lirios del campo y las aves del cielo*: no querer ser nada delante de Dios. La negación de sí mismo es un proceso nunca consumado. En su paso por el mundo, el cristiano tiene como tarea negarse a sí mismo para obedecer la voluntad de Dios, mas su obediencia no constituye un estado de vida, sino un devenir.

que la fe admite grados. Según sea la altura de la fe, será también el grado de identificación de la existencia individual con la presencia amorosa de Cristo. Al respecto, un estudioso de Kierkegaard afirma que “la práctica de la presencia de Jesús […] ajusta cada vez más la vida [de una persona] al modelo; el auténtico espíritu de Jesús se encarna progresivamente en su vida”.[52]

Por la fe, el hombre es capaz de acceder a la visión esencial de lo divino que presupone su automanifestación. Esta última puede darse como presencia, pero también como ausencia. En el primer caso, cabe hablar de lo que en otro lugar he caracterizado como *misteriofanía positiva*. Dicho concepto es una categoría fenomenológica que he acuñado para designar aquellos fenómenos por medio de los cuales se expresa el acontecer del Misterio Salvífico/ Liberador, cuyo sentido es comprensible a la luz del estado de interpretado del mundo. No hay misteriofanías positivas privadas. El horizonte histórico-cultural desde el cual se avistan está dado por las diversas cosmovisiones religiosas. “En las misteriofanías positivas se muestra el acontecer de lo divino, en virtud de la dialéctica entre ocultamiento y aparecer: aquello que permanece oculto es la manifestación misma de lo divino (en su pureza y simplicidad), que sólo se anuncia en lo que aparece. La visibilidad característica de las misteriofanías positivas constituye la causa de que el acontecer originario de lo divino quede embozado en el aparecer”.[53]

Seguir a Cristo en su paso por el mundo es avanzar en pos de sus huellas, sabiendo que el camino “ya no es visible caminando adelante”.[54] Habiendo cumplido su misión, el Hijo retorna al Padre. No abandona a los hombres, pero se hace presente entre ellos de un modo distinto que ya no responde a los condicionamientos de la finitud propia de la condición humana. Desde entonces, su presencia se ha tornado invisible.

Al igual que el discípulo amado, el cristiano de todos los tiempos se ve forzado a descubrir la presencia del Resucitado ahí donde la mirada precipitada, la desesperación y la fe no desarrollada son incapaces de verla. A saber, en el sepulcro vacío.

> El primer día después del sábado, María de Magdala viene al sepulcro muy de mañana, cuando todavía está oscuro; ve que la piedra ha sido quitada del sepulcro. Corre, pues, y viene a Simón Pedro, así como al otro discípulo, al

---

[52] Bradley Dewey, *The New Obedience: Kierkegaard on Imitating Christ*, Washington, Corpus Books, 1968, p. 139.

[53] L. González, “La noche oscura como misteriofanía negativa. Hacia una ontología fenomenológica del acontecimiento de lo divino, en la Subida del Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz”, *Ektasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, vol. 6, núm 2, 2017, p. 33.

[54] S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 229.

que Jesús amaba, y les dice: "Han quitado del sepulcro al Señor, y nosotras no sabemos dónde lo han puesto". Salió, pues, Pedro, así como el otro discípulo, y se dirigían al sepulcro. Asomándose, ve que los lienzos están colocados allí; pero no entró. Llega a su vez Simón Pedro, que le seguía, y entró en el sepulcro. Mira los lienzos colocados y el velo que había estado sobre su cabeza, no entre los lienzos, sino aparte, enrollado en un lugar distinto. Entonces, entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó (*Jn* 20, 1-14).

En el pasaje antes citado se muestra la esencia de la fe. Sólo la fe conduce a la comprensión del misterio de Dios. Por la fe, el discípulo que verdaderamente ama a Jesús —porque ha conocido su divinidad hasta donde los límites de la condición humana lo permiten y se sabe amado— ve al Resucitado allí donde parecen reinar el silencio y la ausencia del Crucificado. En el sepulcro vacío, "en virtud de su unión profunda con Jesús, el Discípulo reconoce el misterio de su presencia a través de su ausencia. Después de esto, el peregrino del santo sepulcro en Jerusalén comprende mejor el sentido de la inscripción grabada en el sepulcro: 'No está aquí': así se prolonga hasta el infinito la búsqueda de Jesús, el Viviente".[55]

Por más signos de la presencia de Dios en el mundo que se crea reconocer, no por ello se ha de tener la certeza de que la donación de lo divino se agota en alguna de las figuras que adopta su donación histórica. De ser así, la infinitud de lo divino se identificaría con la suma de sus mediaciones, lo cual es insostenible por cuanto supone que lo finito y temporal puede ser la medida de lo infinito y eterno.

La ausencia de todo signo no autoriza la conclusión de que Dios no está presente en el mundo. Sí lo está, pero de un modo que ya no corresponde a la forma de manifestación previa (en la carne de Jesús de Nazaret). La misteriofanía positiva es semejante a la luz llena de motas; la negativa es comparable a la luz pura que atraviesa una habitación, sin topar con nada. La primera es visible; la segunda invisible. La misteriofanía positiva hace patente el acontecer de lo divino; la misteriofanía negativa lo manifiesta en su invisibilidad.

En determinadas situaciones, "Dios sólo se entrega a nosotros bajo el modo de lo incógnito, de modo que es lo más alejado e invidente aun cuando debería mostrarse como lo más próximo y manifiesto".[56] Es decir, acontece en el mundo como misteriofanía negativa, lo cual, en última instancia, encuentra su razón de ser en que, "si Cristo es verdadero Dios, tiene

[55] Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21, vol. IV*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 170.

[56] J. De Gramont, *op. cit.*, p. 96.

que estar oculto en la incognoscibilidad, que es la negación de toda manifestación directa".[57]

Ser llamado a la presencia de Dios es el principio de una relación y, en consecuencia, demanda una respuesta del hombre. En la invisibilidad se da la más pura y radical presencia. Una presencia invisible que se da por gracia sólo se hace real mediante un acto de acogida.

Conclusión

El análisis fenomenológico de la existencia lleva a Kierkegaard al descubrimiento de dos cosas: la primera es que, en tanto que espíritu, el hombre es una relación que se vincula consigo mismo y con lo otro; la segunda es que el yo es aquello que posibilita que dicha relación se relacione consigo mismo.

El rasgo esencial (por antonomasia) de la existencia es la indeterminación. La existencia es lo originariamente indeterminado y, a la vez, lo siempre determinable. Concierne a cada uno elegir su modo de existencia. Dependiendo del modo en que elija relacionarse consigo mismo y con el mundo, la existencia se ubicará en el estadio estético, ético o religioso.

La necesidad de comprender el significado y el propósito último de la existencia está presente en todo hombre. La respuesta a tales interrogantes cambiará dependiendo del estadio de la existencia en el que se ubique quien, al interesarse por sí mismo, reflexiona sobre su ser.

Nadie se ha dado a sí mismo la existencia. La autorrelación que cada uno es no tiene su razón de ser en ella misma, pues ha sido puesta por otro. El yo está esencialmente abierto al encuentro con esa realidad, radicalmente distinta de él, que lo ha "puesto" en el mundo, realidad que la religiosidad A reconoce sólo como poder superior y que el cristianismo identifica con Dios.

Tampoco nadie ha elegido existir. Pero todo hombre está forzado a elegir el estadio de la existencia en que quiere ubicarse, ya sea de modo temporal o definitivo. En la medida en que, por la elección de sí mismo, el hombre pasa del estadio estético al ético y después al religioso, toma consciencia de lo que significa ser espíritu y poseer un yo.

Conforme la autocomprensión avanza, al individuo le parece cada vez más evidente que la religiosidad cristiana es el único modo de existencia que ofrece al yo la posibilidad de ser sí mismo. Desde el punto de vista existencial, la salvación —cuyo opuesto es el pecado— consiste en ser espíritu; en "devenir un ser íntegro y unificado ante Dios".[58] En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard declara que comprender lo anterior implica

[57] S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo…*, p. 146.

[58] Sylvia Walsh, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-2.

aceptar la imposibilidad de que el yo pueda, prescindiendo de la gracia, alcanzar el equilibrio de los términos que lo constituyen como relación que se vincula consigo mismo.

La experiencia fundante de la religiosidad cristiana es la fe. En tanto que verdad subjetiva, la fe no equivale al mero asentimiento de la voluntad ante el *kerigma* no sustentado en ninguna clase de conocimiento, natural ni sobrenatural. Ser bendecido con el don de la fe se traduce en la aceptación vital del que es la Verdad.

Por ser espíritu, el hombre tiene la capacidad de optar entre: *a)* vivir absorto en el mundo, empeñándose en conferir significado a su existencia y al estar allí de las cosas, desde sí mismo, o *b)* habitar el mundo de modo que el sentido de aquello con lo que inmediatamente entra en relación encuentre su fundamento en la relación con lo absoluto. La primera alternativa conduce a la desesperación, la segunda, a la fe.

La tarea de la existencia no se limita a vivir desesperadamente sin saberlo. Tampoco se trata de esforzarse inútilmente por dejar de desesperar. La meta de la existencia es sobrepasar la desesperación por medio de la fe.

Acoger el don de la fe es imposible si no se está dispuesto a sobrepasar la razón para entablar con el Crucificado una relación absoluta. La fe reclama una total sumisión de la razón ante la paradoja del Hombre-Dios. El caballero de la fe sabe que "entender para creer" es una insensatez.

Ante el Crucificado, el individuo se ve forzado a tomar una decisión que habrá de definir el modo en que se relaciona consigo mismo y con lo otro. Si ante la autorrevelación de Dios en Cristo el hombre adopta una respuesta existencial de escucha receptiva ante el llamado a la salvación, se abre a la experiencia de la fe.

Por la fe, el individuo accede a la automanifestación (paradójica) de Dios en Cristo. La fe, a la que sólo cabe entender cómo,[59] es el principio de un modo de existencia que se realiza en el mundo. A partir de la relación absoluta con lo absoluto, el individuo construye sus relaciones con lo relativo. La respuesta positiva a la llamada de Cristo se expresa en los planos existencial, moral y político.

Solamente quien reúna la determinación necesaria para detenerse, con temor y temblor, ante la presencia del Siervo Sufriente, y sea capaz de reconocerlo como Mesías sin escandalizarse, podrá, también, en el sepulcro vacío, descubrir su presencia invisible. A ese individuo no podrá pasar inadvertida la presencia del Resucitado. Como el discípulo amado, por la verdad subjetiva de la fe, el auténtico discípulo podrá reconocer, en ausencia de todo

---

[59] Stephen Evans, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana, Indiana University Press, 1992, p. 115.

signo, la huella sutil de lo eterno, incluso en un mundo donde ya casi nadie tiene idea de lo que significa ser cristiano.

LA PUTREFACCIÓN DIVINA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

THE DIVINE PUTREFACTION IN THE NIETZSCHEAN PHILOSOPHY

Víctor Ignacio Coronel Piña [*]

In memoriam, Herbert Frey Nymeth

RESUMEN La intención del artículo es mostrar la relevancia de la muerte de Dios en la filosofía nietzscheana, pues consideramos que abre la posibilidad de que el ser humano pueda configurar otra forma de desarrollar su existencia. No se trata únicamente de pensar la "putrefacción divina" como un desarrollo teórico, sino como un gran acontecimiento a partir del cual el ser humano tiene en sus manos la posibilidad de tomar distancia de los valores impuestos por el cristianismo. Se trata de mirar el alcance de la muerte de Dios y reconocer que Nietzsche es el primer "filósofo del peligro" por atreverse a mirar la imperiosa necesidad de que el ser humano renuncie a la idea de Dios.

ABSTRACT The intention of this article is to show the relevance of the death of God in nietzschean philosophy by considering that opens the possibility, for the human being, to configure another way of developing his existence. It is not just a matter of thinking about "divine putrefaction" as a theoretical development, but as a great event from which the human being has the possibility of living away from the values imposed by Christianity. The goal is look at the reach of the death of God and recognizing that Nietzsche is the first "philosopher of danger" to dare to look at the imperative need for human beings to renounce to the idea of God.

[*] Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Palabras clave
Nietzsche, muerte de Dios, Dioniso, crucificado, filósofo del peligro

Keywords
Nietzsche, death of God, Dionysus, crucified, philosopher of danger

Esta meditación filosófica comienza con un par de dudas: ¿el ser humano está preparado para vivir la muerte de Dios?, ¿qué significa asumir la muerte de Dios? La intención del artículo es mostrar la relevancia de la muerte de Dios en la filosofía de Nietzsche, la cual deriva de que, gracias a dicho acontecimiento, se abre la posibilidad de que el ser humano pueda existir de otro modo. No se trata sólo de pensar la "putrefacción divina" como un desarrollo teórico, sino como un gran acontecimiento a partir del cual el ser humano tiene en sus manos la posibilidad de tomar distancia de los valores impuestos por el cristianismo para crear nuevos.

El artículo se estructura del siguiente modo: comenzaré por analizar la muerte de Dios, tomando como centro *La gaya ciencia*; después, presentaré la oposición entre Dionisos y el Crucificado, considerando como directriz *Ecce homo* y los *Fragmentos póstumos.* Finalmente, mostraré que Nietzsche es un "filósofo del peligro" que invita al ser humano a la creación de su existencia, luego de asumir plenamente la muerte del Crucificado.

La tesis por demostrar es que Nietzsche es el primer "filósofo del peligro" por atreverse a mirar la imperiosa necesidad de que el ser humano renuncie a la idea de Dios.

Muerte de Dios

La filosofía de Nietzsche, considerando el subtítulo de *Así habló Zaratustra*, es una filosofía "para todos y para nadie". Sus escritos son una obra abierta y en espera de nuevos lectores, pero se requiere perseverancia para su comprensión. De hecho, sólo viviendo sus ideas, como él mismo propone, es que realmente se les comprende.

Quizás el caso más significativo en la filosofía nietzscheana de una idea que requiere ser vivida para, a su vez, ser comprendida, sea el de la "muerte de Dios". Es necesario oler la putrefacción divina y de ese modo reconocer la nulidad que constituye el Crucificado.

Nietzsche plantea la muerte de Dios por primera vez en *La gaya ciencia*, específicamente, en el parágrafo 125. En esa obra afirma:

> ¿Adónde ha ido Dios? [...] ¡Yo os lo diré! *¡Nosotros lo hemos matado*, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...] ¿No oímos aún nada de los enterradores que entierran a Dios? ¿No sentimos aún el olor de la descomposición [putrefacción] divina? ¡también los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] Este acontecimiento monstruoso está todavía en camino y se desplaza —no ha llegado aún a los oídos de los hombres—.[1]

Para Nietzsche, Dios es una idea (quizás debería serlo para todo sujeto con capacidad de criticar). Es el ser humano quien crea a Dios; no Dios al ser humano: "los hombres han creado a Dios, no cabe duda".[2] De ese modo se pone de manifiesto su absoluta oposición al cristianismo.

La muerte de Dios constituye un momento decisivo en la historia, pero el hecho de tener conocimiento de eso no significa la liberación del ser humano, pues para ello se requiere dejar de lado todas las ideas que se desprenden de Él.

¿Cómo se puede matar una idea? No se trata, en ningún sentido, de una muerte entendida en su modalidad física. El ser humano crea la idea de Dios y en esa idea deposita todo lo mejor de él, pero luego olvida que él mismo es el autor de esa idea. Después de mucho tiempo, recuerda que él es su creador y, al darse cuenta de que dicha idea resulta insostenible, decide desecharla y recobrar para sí los atributos que había depositado en Dios.

¿El ser humano está preparado para vivir el gran acontecimiento de la muerte de Dios? ¿Está listo para asumir en su totalidad las consecuencias que de ello se derivan? No. No todos los seres humanos están preparados y dispuestos a vivir la "muerte de Dios" y, en ese sentido, crear sus propios valores.

Existe un gran riesgo: "si de la muerte de Dios no extraemos una grandiosa renuncia y una continua victoria sobre nosotros, tendremos que cargar con la pérdida".[3] El ser humano debe desechar plenamente la idea de Dios y no dar marcha atrás; así como entender que la muerte de Dios instaura un camino sin retorno y que la senda que ahora encuentra el ser humano frente a sí es la que le permite crear valores. "La mayoría de los intérpretes de este aforismo ha olvidado, empero, que la tematización de este acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno a las posibilidades de la

---

[1] Friedrich Nietzsche, "La gaya ciencia", *Obras completas III*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 802-803.

[2] F. Nietzsche, "Fragmentos póstumos (1875-1882)", *Obras completas II*, Madrid, Tecnos, 2014, 15 [4], p. 876.

[3] *Ibidem*, 12 [9], p. 838.

existencia humana, que en torno al problema de la existencia de Dios. Que este Dios esté muerto parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche”.[4]

La “muerte de Dios” constituye el acto del ser humano de desechar la idea de Dios al darse cuenta de que se había convertido en una profunda y abismal carga para él. La consecuencia central de dicho acontecimiento para el ser humano es que, de esa manera, puede desplegar su capacidad creativa.

La “muerte de Dios” no es un evento de la historia de Occidente entre otros, sino “El acontecimiento reciente —que ‘Dios ha muerto’—, que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad”.[5] Ese acontecimiento sienta las bases para que el ser humano pueda dar inicio a la transvaloración. Es decir, la posibilidad de que pueda fundar nuevos valores, ajenos a la idea de Dios y de la religión cristiana.

El único responsable de la muerte de Dios es el ser humano. Sólo asumiendo la destrucción de esa idea es posible vivir sin los valores que se derivan de ésta. La transvaloración supone dos momentos. Primero, la crítica de los valores que se desprenden del cristianismo y de la idea de Dios, para mostrar la situación en que esos valores han dejado al ser humano y al mundo. Segundo, y más importante, crear nuevos valores que permitan exaltar al ser humano y a la tierra; exaltar la existencia aquí y ahora.

En absoluta concordancia con lo dicho en *La gaya ciencia*, en *Así habló Zaratustra* la “muerte de Dios” se plantea como un gran acontecimiento que abre la posibilidad al ser humano de crear sus valores. Ese acontecimiento ocurrió tiempo atrás. Pero el ser humano aún no lo reconoce, de manera que sigue viviendo atado a esa idea. “Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento —las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con voz fuerte y se entienden en el momento—.”[6]

En *Así habló Zaratustra,* en el parágrafo “De las tres transformaciones”, Nietzsche da cuenta del estado en el que se encuentra el ser humano tras la muerte de Dios y muestra cómo pasa de la autoalienación a la libertad creadora. “Os narro tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transforma en camello, y el camello en león y finalmente el león en niño.”[7] El camello es el hombre que se inclina ante Dios, que lo asume como su todo y como su cielo. El león es la figura del ser humano que, cansado de tener

[4] Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México, Siglo XXI, 2013, p. 190.

[5] F. Nietzsche, “*La gaya ciencia*”, *Obras completas III…*, p. 858.

[6] F. Nietzsche, *“Fragmentos póstumos (1875-1882)”…*, p. 874.

[7] F. Nietzsche, *“Así habló Zaratustra”*, *Obras completas IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 1192.

su cielo más allá, destruye los valores trascendentes, pero en sentido estricto continúa siendo un esclavo, pues no tiene la capacidad de crear nuevos. Sólo rompe la cadena del "tú debes" para convertirla en "yo quiero".

La figura del niño destaca la capacidad de instaurar nuevos valores y de asumir en toda su magnitud la "muerte de Dios", pues "el niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí".[8] Sólo al transformarse en niño, el ser humano puede crearse a sí mismo sin depender de otros para su existencia e ir más allá del propio ser humano. Es decir, crear el superhombre o ultrahombre, que no es otra cosa que el ser humano que se desprende plenamente de todos los valores del cristianismo, luego de asumir la "muerte de Dios". Sólo cuando el ser humano se convierte en niño, es posible que asuma la responsabilidad de la muerte de Dios y de ese modo pueda vivir acorde a los propios valores que él mismo ha creado.

El juego tiene un papel crucial en la creación. Es el juego el que permite al niño realizar el interminable proceso de destrucción y construcción, como si se tratara de una y la misma cosa. En este punto, la presencia de Heráclito en la filosofía de Nietzsche, quien señala que "entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante —en el juego del gran niño cósmico Zeus y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo—".[9]

Para el niño, en esa última fase de la transformación del espíritu, el juego es el espacio en el que se pone de manifiesto el poder de desechar los viejos valores y, a su vez, de crear nuevos que enaltezcan al ser humano y a la tierra. "El juego como proceso artístico es, por lo tanto, el camino que Nietzsche elige para decir sí a la vida, pues es el principio más original del mundo fenoménico [...] juego y arte liberan en cierta medida la potencia creadora de la vida y están estrechamente relacionados entre sí en virtud de su copertenencia".[10]

El artista y el niño se corresponden, en el sentido de que el poder creativo resulta crucial para ambos. Ese poder de creación tiene una nota característica: en él no hay ninguna presencia moral. El arte y el juego son absolutamente indiferentes a todo contenido y valoración moral. Desde esta perspectiva, nacimiento y muerte no son ni buenos ni malos; simple y llanamente son.

8 *bidem*, p. 84

9 F. Nietzsche, *Sobre el pathos de verdad*, *Obras completas I*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 546.

10 Luis de Santiago Guervós, "La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche", *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012, p. 217.

La "muerte de Dios" permite a Nietzsche "negar que el mundo esté sujeto a una sola interpretación soberana correspondiente al papel o a la intención de Dios".[11] Esto es, abre la posibilidad a interpretaciones distintas de la existencia.

Creer en el Dios cristiano implica renunciar a la vida, porque ese Dios se sitúa por encima de ella y, en ese sentido, fuera de ella. "¡La compasión persuade para la *nada*! [...] No se dice 'nada': en su lugar, 'más allá'; o 'Dios'; o 'la vida *verdadera*'; o nirvana, redención, bienaventuranza [...] Esta inocente retórica que procede del campo de la idiosincrasia religioso-moral se manifiesta de inmediato como *mucho menos inocente* cuando se capta cuál es la tendencia que construye ese manto de palabras sublimes a su alrededor: la tendencia *hostil a la vida*."[12]

Nietzsche plantea un "no" absoluto al cristianismo, porque ha quitado a la vida misma su valor y de este modo ha hecho que el ser humano se desvalorice a sí mismo. El cristianismo implica en esencia un instinto más hostil a la vida, una negación.

> El concepto cristiano de *Dios* —Dios como Dios de los enfermos— es uno de los conceptos de Dios más corruptos que se hayan alcanzado en la tierra; representa quizá incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a convertirse en la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios, la fórmula para toda calumnia del "más acá", de toda mentira del "más allá"! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada![13]

La crítica más radical de Nietzsche a la concepción de Dios planteada por la religión cristiana es que encierra una negación a la vida con su "promesa" de otra vida, que envía al ser humano al abismo más profundo donde ya no queda nada. En ese sentido, la concepción cristiana de Dios es el mejor ejemplo de voluntad de nada. El Dios del cristianismo es la oposición contra la vida y, por ello, es la más contundente negación de la existencia. Afirmar al Dios del cristianismo significa negar la existencia del ser humano. De la "muerte de Dios" se sigue la afirmación de la existencia.

[11] Alexander Nehamas, "Una cosa es la suma de sus efectos", *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner/ Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 118.

[12] F. Nietzsche, "*El anticristo", Obras completas IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 709.

[13] *Ibidem*, p. 718.

Dioniso contra el Crucificado

Al final de *Ecce homo*, Nietzsche plantea una inmensa pregunta, cuya respuesta parece constituir la síntesis de todo su pensamiento: " —¿Se me ha comprendido?— *Dioniso contra el crucificado*".[14] Apuntar a la figura de Dioniso al final de su última obra, en ese gran aforismo, nos lleva necesariamente a considerar la centralidad de la presencia de éste en toda la filosofía nietzscheana como el absolutamente otro del Crucificado.

Ahora bien, en los *Fragmentos póstumos* el planteamiento de *Ecce homo* no sólo se retoma, sino que se lleva a un nivel de profundidad infinitamente mayor. "Dioniso contra el crucificado, aquí tenéis la auténtica antítesis […] 'el Dios en la cruz' es una maldición contra la vida, una indicación para liberarse de ella. El Dioniso cortado a trozos es una promesa de la vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará de su destrucción".[15]

La oposición entre Dioniso y el Crucificado es la mayor síntesis de la filosofía de Nietzsche. Esto nos lleva a pensar la filosofía nietzscheana como el despliegue de dicha oposición. En última instancia, se trata de mostrar la superioridad de Dioniso sobre el Crucificado, por constituir la afirmación de la existencia.

Dioniso, a diferencia del Dios del cristianismo, representa el eterno sí a la existencia: una afirmación sin ningún tipo de reserva, que incluye al cuerpo, a la sexualidad, a la vida aquí y ahora, en sus diferentes expresiones. De ahí que la vida del ser humano occidental será una disyuntiva entre vivir con o sin el Dios cristiano.

Para transvalorar la idea de Dios es fundamental reconocer sus consecuencias. Al respecto, Nietzsche es contundente: "temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática",[16] ya que ésta maneja un discurso al que el ser humano se encuentra sometido. La exhortación nietzscheana es a romper con ella como aspecto indispensable para la configuración de otras formas de la existencia.

¿Qué significa dejar de creer en la gramática vinculada a la idea de Dios? Renunciar por completo al discurso vinculado a esta idea y, sobre todo, reconocer que en realidad no se habla de lo divino, sino de lo humano.

El concepto de *Dios* fue cargado con un excedente de contenido. El ser humano depositó sobre él todo lo mejor de sí y después lo olvidó. De ahí que, para recuperarlo, debe comenzar por recordar, ya que de este proceso depende su liberación.

---

[14] F. Nietzsche, "Ecce Homo", *Obras completas IV…*, p. 859.

[15] F. Nietzsche, "*Fragmentos póstumos (1885-1889)", Obras completas IV…*, 14 [26], pp. 538-539.

[16] F. Nietzsche, "*Crepúsculo de los ídolos", Obras completas IV…*, 2016, p. 633.

Para Nietzsche, los seres humanos se encuentran "enredados en los nudos de la gramática [de la metafísica del pueblo]".[17] Así que para escapar es indispensable crear una nueva, en la que la muerte de Dios se convierta en el principio regulador de sus vidas. Sólo de esta manera será posible crear otras condiciones para la existencia.

La gramática de Dios se impone sobre el sujeto (es más, éste es quien la impone sobre sí), y al hacerlo, determina su existencia. Por ello, no hay que minimizar el valor y la profundidad de la sentencia *Dios ha muerto*, sino reconocer la gramática que se juega, incluso, con su muerte.

La muerte de Dios ofrece la posibilidad de construir una existencia liberada de este peso o simplemente convertirla en otro, incluso superior al que implicaba la gramática de su existencia. Por tal motivo, la renuncia que nos propone Nietzsche debe ser absoluta, de lo contrario, la sombra del Crucificado seguirá en el imaginario más profundo del ser humano.

En otras palabras, el momento final de este Dios, su fin, puede implicar la culminación del proceso de liberación o una nueva modalidad (incluso intensificada) de la culpa. Ése es justo el punto en el que se divide el espíritu de cada persona. La cuestión radica en decidir entre vivir como niño o como camello.

Cabe añadir que con la "muerte de Dios" culmina el ateísmo, pero no como un mero discurso filosófico anclado en la teoría, sino como la posibilidad de desarrollo de la existencia centrada en el ser humano. Su muerte constituye, ante todo, una transformación interna. Lo anterior supone la opción de destruir la relación entre el hombre y el Dios del cristianismo.

Por otro lado, alrededor de la idea de Dios se configuró una gramática ligada a la moral, entendida como un conjunto de normas que pretende imponer un modo de vida centrado en la culpa. Asumir la "muerte de Dios" implica encontrar otra forma de configurar la existencia, en la que la religión cristiana no tenga cabida y permita al hombre el encuentro consigo mismo.

La "muerte de Dios" constituye el momento en que el hombre se encuentra solo. "Si eliminamos a Dios, eso no significa hacerlo sólo respecto a las religiones reveladas monoteístas en sentido estricto, sino respecto a la orientación mundano-vital en general, de tal manera que a los hombres se les pone completamente frente a sí mismos".[18]

Como señala Nietzsche, el hombre es quien creó la idea de Dios y no a la inversa: "los hombres han creado a Dios, no cabe duda. ¿Vamos a dejar por eso de creer en él? ¡Seamos caritativos: nuestra fe le es tan necesaria para

[17] F. Nietzsche, "*La gaya ciencia", Obras completas III…,* p. 869.

[18] Andreas Urs Sommer, "'Dios ha muerto' y '¿Dionisio contra el crucificado?'. Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo", *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich,* Universidad de Málaga, núm. 6, 2006, p. 51.

vivir!".[19] En ese tono sarcástico que caracteriza varios de sus textos, Nietzsche invita al ser humano a renunciar a su creencia en Dios y a dejar de lado su fe.

En el fondo, la idea de Dios no es más que "un juego de palabras cualquiera, una seducción por parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos".[20] Lo significativo está en la posibilidad de romper la seducción de que el ser humano ha operado sobre sí al postular la idea de Dios.

Al final, todo podría reducirse a las siguientes preguntas: "¿Cómo?, ¿el ser humano no es sino un error de Dios? ¿O Dios no es sino un error del ser humano?".[21] En consecuencia, no basta decir que Dios es un desacierto. Hace falta producir un cambio vital en los seres humanos.

La "muerte de Dios" lo ha transformado en un Dios que constituye pura nulidad y vacío, en tanto que desecho del hombre. Por esta razón el ser humano experimenta horror, asco y el consecuente deseo de no mantener esa idea. "¡No ha habido nunca un acto más grande, y aquel que nazca después de nosotros, formará parte, por ese acto, de una historia superior de todas las historias habidas hasta ahora!".[22]

De esta manera, el *amargo perfume cadavérico* de Dios muestra la finitud de esa idea y sugiere que el hombre debe experimentar esa descomposición para comprender sus consecuencias.

Tanto la finalidad del ateísmo, como de la crítica de Nietzsche a la religión cristiana pretenden mostrar las consecuencias de la idea de Dios, para que, de esa manera, el ser humano pueda vivir una existencia centrada en sus propios límites. Al respecto, Nietzsche dice: "hubo un tiempo en el que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió, y con él murieron también esos criminales. ¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra!"[23]

Así, en *Ecce homo* dirá: "Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autoconciencia [...] esa tarea se sigue de la convicción de que humanidad *no* marcha por sí misma por el camino correcto, que *no* es regida en absoluto, por una divinidad, sino que, más bien por el contrario, bajo sus más sagrados conceptos de valor se ha dejado gobernar seductoramente por un instinto de negación, de corrupción, por un instinto de *décadence*."[24]

[19] F. Nietzsche, "*Fragmentos póstumos (1875-1882)", Obras completas IV...*, 15 [4], p. 876.
[20] F. Nietzsche, "*Más allá del bien y del mal", Obras completas IV...*, p. 295.
[21] F. Nietzsche, "*Crepúsculo de los ídolos", Obras completas IV...*, p. 620.
[22] F. Nietzsche, "*La gaya ciencia", Obras completas III...*, p. 803.
[23] F. Nietzsche, "*Así habló Zaratustra", Obras completas IV...*, p. 73
[24] F. Nietzsche, *"Ecce Homo", Obras completas IV...*, p. 831.

En el pensamiento nietzscheano, Dios constituye el instinto de negación y decadencia. Entonces, para superarlo y permitir el predominio del instinto de vida y de la voluntad de poder es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias su muerte. "Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como 'espíritu'; *sólo esto es la gran liberación;* sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* de devenir [...] El concepto *Dios* ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia".[25]

Nietzsche: filósofo del peligro

La gaya ciencia fue publicada en 1882. En esa obra aparece por primera vez la mención de la "muerte de Dios". Luego de casi un siglo y medio es legítimo afirmar que, lamentablemente, vivimos en un mundo en el que la muerte de Dios todavía no se consuma. Pocos seres humanos han asumido la muerte del crucificado y en ese sentido falta un largo camino para que otros seres puedan vivir en su corazón la muerte de Dios y de una vez despojarse de toda esa idea. Pero Nietzsche ya mostró el camino por seguir, aun con todos los riesgos que eso conlleva. Ahora queda en manos de cada sujeto seguir viviendo como "camello"; es decir, atado a la idea de Dios o asumir su muerte y vivir el despliegue creativo del "niño".

Nietzsche es uno de los "filósofos del peligro", según lo dicho en *Más allá del bien y del mal*. Al plantearlo se refiere a sí mismo y a un conjunto de filósofos por venir. Obviamente, él es el primero de esa especie. Ser un *filósofo del peligro* significa renunciar a la eterna e inútil tarea de repetir un conjunto de ideas; sobre todo, implica pensar de otra manera, mostrar el reverso de las cosas. Quizás, lo más importante de los *filósofos del peligro* es que se detienen en ideas ya problematizadas por otros filósofos para crear una nueva senda, para proponer una nueva perspectiva sobre viejos problemas de la ética, de la antropología filosófica y de la filosofía de la cultura. La propuesta de Nietzsche consiste en crear seres humanos con la mayor capacidad creativa, para hacer frente a los grandes problemas de la humanidad en lugar de empeñarse en negar el conjunto de situaciones que implica cada uno de esos problemas.

Ser un filósofo del peligro significa hacer de la filosofía una práctica orientada a la transformación del sujeto y del mundo. En ese punto, se cumple la máxima nietzscheana de poner la filosofía al servicio de la vida, pues todo lo demás constituye un profundo empobrecimiento. Un filósofo del peligro busca ante todo enaltecer y engrandecer la existencia del ser humano.

[25] F. Nietzsche, "Los cuatro grandes errores", *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2002, §8, p. 76.

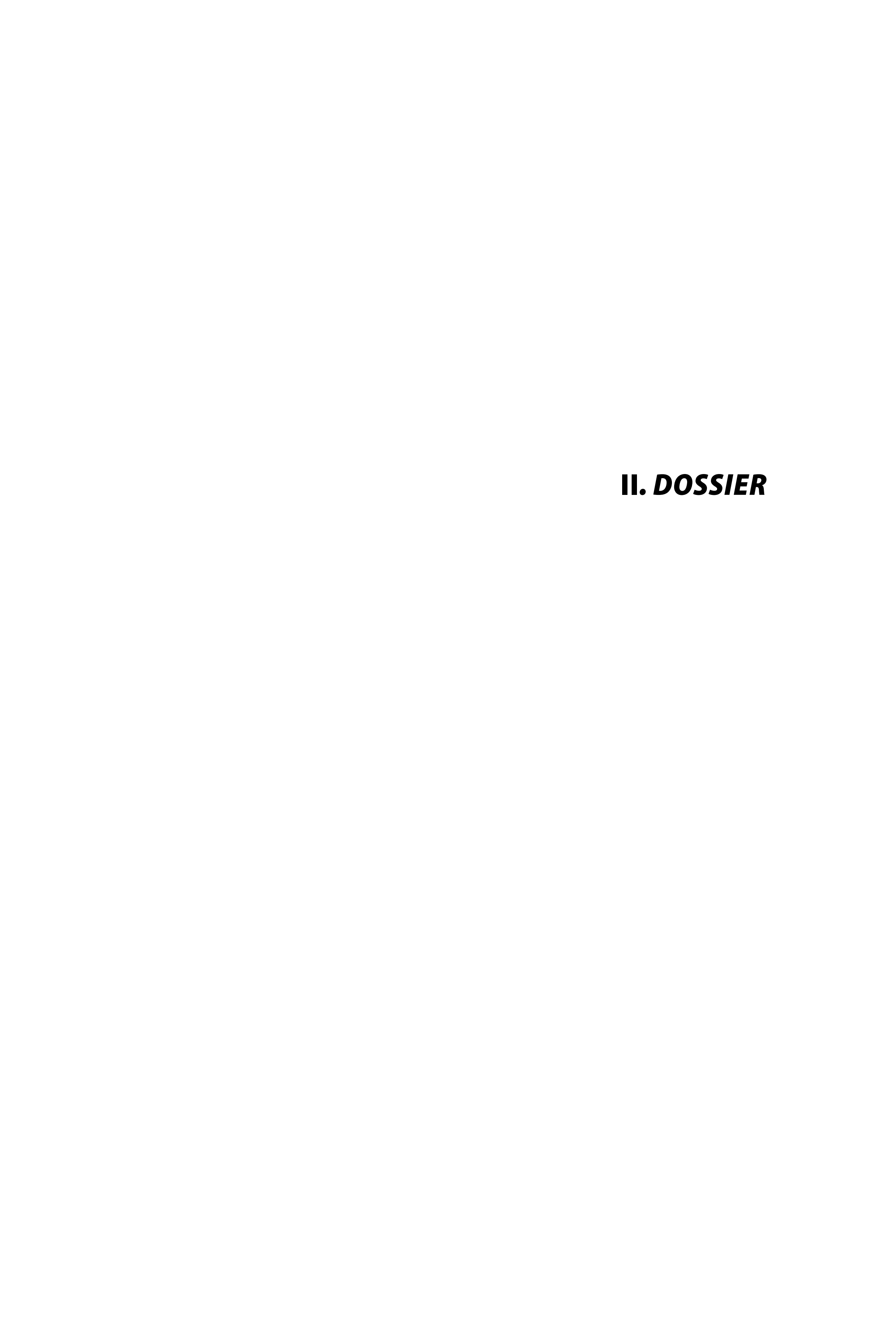
¿Para quién constituye la filosofía de Nietzsche un peligro? *Para todos y para nadie,* partiendo del subtítulo de *Así habló Zaratustra*. Para todos, porque lo planteado por Nietzsche tiene efecto sobre el ser humano, no sólo en el contexto histórico en el que plantea sus ideas, sino en la actualidad (Nietzsche es un filósofo clásico). Su obra muestra la posibilidad de crear una humanidad libre y, por tanto, capaz de ir más allá de las limitaciones impuestas por la religión.

Conclusión

El peligro de la obra de Nietzsche es únicamente para los que reconocen el fondo de su pensamiento, lo que significa comprender las implicaciones que tienen sus ideas. Vivir las ideas de Nietzsche supone el máximo peligro, porque, a partir de ello, se abre la posibilidad de habitar el mundo de otro modo y de crear otro modo de vivir las relaciones con los demás seres humanos.

La filosofía de Nietzsche es un peligro que únicamente pueden reconocer otros *filósofos del peligr*o. Es un peligro para la moral y la religión imperantes. Su más importante proyecto consiste en mostrar las ominosas consecuencias a las que conducen al ser humano los límites que marca la moral y la religión. Por ello, ser un *filósofo del peligro* implica ubicarse siempre "más allá del bien y del mal". No es que se renuncia a la moral y a la valoración de ésta, sino, más bien, se trata de crear las condiciones para encontrar otra moral y otra valoración que contribuyan a la afirmación de la existencia.

La más clara muestra de vivir como un *filósofo del peligro* consiste en reconocer la putrefacción divina y a partir de ese punto crear una existencia centrada exclusivamente en los límites del ser humano.



II. *DOSSIER*

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN *VOZ DIFERENTE*. CAROL GILLIGAN Y LA RELEVANCIA MORAL DE LA EXPERIENCIA FEMENINA

THE PROBLEM OF JUSTICE IN *A DIFFERENT VOICE*. CAROL GILLIGAN AND THE MORAL RELEVANCE OF THE FEMALE EXPERIENCE

Marina Dimitrievna Okolova *

Resumen En el presente artículo se propone analizar las aportaciones teóricas de la ética del cuidado de Carol Gilligan, las cuales reivindican e incorporan la experiencia moral femenina en la teoría clásica de la justicia. A partir de este análisis, se reflexiona sobre la necesidad de ir más allá de una simple oposición entre la igualdad y la diferencia, y de reconocer la importancia de vincular los principios de la justicia con la búsqueda de un *télos* subjetivo de la vida humana.

Abstract This article proposes to analyze the theoretical contributions of Carol Gilligan's ethics of care that vindicate and incorporate the feminine moral experience in the classical theory of justice. From this analysis, a reflection is made on the need to go beyond a simple opposition between equality and difference to recognize the importance of linking the principles of justice with the search for a subjective *télos* of human life.

* Universidad Pedagógica Nacional, México.

Palabras clave
Justicia, conciencia moral, ética del cuidado, empatía

Keywords
Justice, moral conscience, ethics of care, empathy

Importantes transformaciones sociales, políticas y culturales que han tenido lugar en México en las últimas décadas han traído cambios significativos en la conciencia colectiva que cada día reclama la justicia y el respeto a los derechos humanos como base de la convivencia cívica. Para fomentar la inserción responsable en la vida social y construir una ciudadanía comprometida con los principios de convivencia democrática, es necesario analizar no sólo el concepto de *justicia* como valor fundamental de la vida colectiva, sino también incorporar en el ámbito de reflexión sobre la sociedad justa la perspectiva de género.

Es innegable que el tema de la mujer y su situación desigual frente al hombre no puede plantearse al margen de las cuestiones que apuntan en torno a la justicia. Sin embargo, el tema de la justicia y sus diferentes conceptualizaciones no parecen necesitar la voz y la experiencia femenina para formular los principios universales que establecen un espacio donde se articulan las necesidades e intereses particulares. En efecto, lo justo es un valor al que todas las decisiones y acciones humanas deben encaminarse sin importar quién —hombre o mujer— decide y actúa. La igualdad y la imparcialidad son componentes imprescindibles para que el individuo reconozca la exigencia de la justicia como su obligación moral y actúe conforme a sus prescripciones.

Como valor cívico fundamental, la justicia es el único bien compartido por los integrantes de la sociedad plural que a pesar de la diversidad de sus preferencias y posturas ideológicas pueden coincidir y comprometerse en la cooperación según las "reglas públicamente reconocidas". Por esta razón, se presume que la justicia no necesita ni admite ninguna "voz diferente", ya que cualquier diferencia está incluida en el marco regulador de la cooperación justa. Por esta misma razón, surge la impresión de que la noción de justicia ya integra la perspectiva de género, pues los principios universalmente justos son la garantía de que existen "voces diferentes" y no al revés.

Sin embargo, las críticas provenientes del movimiento feminista denunciaron esta impresión como un disimulo y afirmaron que las teorías de la justicia no sólo no abordan una diversidad de problemas concernientes a la vida de las mujeres, sobre todo en el ámbito privado, sino que también encubren bajo criterios de universalidad e imparcialidad la versión masculina

de la justicia. Una de estas voces críticas pertenece a la autora estadounidense Carol Gilligan, quien expresó su desacuerdo con la concepción universalista de la justicia y puso especial atención a la minusvaloración ética de la experiencia femenina.

En el presente texto, se propone analizar la aportación de Carol Gilligan y su ética del cuidado como elemento humanizador a la concepción clásica de la justicia. Para empezar, merece la pena recordar que si abordamos las palabras ética y *moral* desde su origen etimológico convergen en un significado muy similar: todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos.

No obstante, en el ámbito académico, el término ética está reservado para referirse a la reflexión sobre los problemas morales. Por tanto, ética significa un saber que pretende, por un lado, justificar racionalmente las decisiones morales; por el otro, orientar las acciones humanas en vista de lograr un modo de vida que se puede considerar como una vida buena o feliz. Asimismo, las decisiones morales que determinan la vida de un individuo se toman de cara a la sociedad, por lo que la elección subjetiva de una forma de vida debe atender a las exigencias de unas normas regulativas indispensables para mantener la convivencia social. Esto significa que cada individuo como sujeto autónomo puede perseguir los fines que considera valiosos y realizar proyectos personales que reconoce como convenientes, siempre y cuando, al hacerlo, respete la similar realización y persecución por parte de los demás miembros de la sociedad. De esta manera, el principio que ordena devolver al otro lo que se le debe no sólo se presenta como principio estructurante de una vida social, sino también como una virtud cardinal que edifica el carácter de cada individuo. Un hombre justo es un hombre bueno y la vida que vive es una buena vida, entendida esta última como una vida lograda por medio de un esfuerzo propio.

Como observa Pieper, la realización de la justicia coincide con la idea de una realización plena o plenificación del hombre.[1] La pregunta por la vida buena que responde al interés personal de un individuo guarda una profunda relación con la pregunta por la justicia que remite al interés de una comunidad. Esto explica por qué la ética, desde su nacimiento en el pensamiento antiguo, contenía dos núcleos temáticos clave, el del bien y el de la norma.[2] Recordando a Aristóteles, el ser humano es un "animal político" y como tal precisa de un ámbito idóneo donde puede "vivir bien y obrar bien" y, en consecuencia, llevar a cabo su aspiración a la vida buena. En otras palabras, una vida plena es una vida realizada en común. Asimismo, el orden

[1] Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2007, p. 16.

[2] Xabier Etxeberria, *Temas básicos de ética,* Bilbao, Desclée De Brouwer, 2008, p. 18.

que reina en la comunidad proviene de la justicia que representa el vínculo interpersonal y su ejercicio se ordena al bien del otro y de la comunidad; a su vez, la felicidad, como ese íntimo bienestar que anhela cada ser humano, es la concreción de la justicia en una vida individual.

Abordaje de la vida privada y el espacio público

La visión aristotélica de la justicia como bien primordial de la vida humana tanto individual, como de la vida en comunidad, no ha perdido su vigencia en la filosofía contemporánea. Sin embargo, debemos considerar que desde la modernidad ha cambiado significativamente la perspectiva de análisis para abordar el problema sobre de qué manera comprender el vínculo entre la vida privada y las exigencias normativas propias del espacio público. Si en la ética aristotélica la pregunta por la justicia se plantea en un contexto teórico de la pregunta por una vida lograda o una vida buena, en la ética moderna y posmoderna el tema de la justicia se convierte en el eje central de la teoría moral, desplazando todo lo relativo a la vida buena al ámbito privado configurado, en gran medida, por los lazos afectivos que unen en la vida cotidiana a las personas.

Las decisiones subjetivas que rigen la vida privada son irrelevantes para la noción de la justicia que descansa sobre la capacidad de discernimiento racional, es decir, la capacidad de juzgar sobre lo bueno y lo malo conforme a las exigencias de incondicionalidad y universalidad propias de una racionalidad puramente formal. Desde la visión de los pensadores modernos, cualquier pregunta por un buen vivir sólo podría responderse apelando a las preferencias individuales, así que la cuestión de la vida buena es una cuestión de gusto y como tal no es susceptible al discernimiento con pretensiones universalistas. Así, John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* afirma que es tan poco razonable preguntarse "si el *summum bonum* consistía en las riquezas o en los deleites corporales o bien en la virtud y la contemplación" como interrogar y discutir "acerca de cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, las ciruelas o las nueces".[3]

En la misma vía argumentativa, Kant profundiza la crítica hecha por sus predecesores y, finalmente, deja al margen de la ética el tema de la vida buena como algo que no admite un tratamiento racional. En su búsqueda de los principios morales universalmente válidos, Kant descarta la felicidad como una posible respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer para que lo que decida subjetivamente tenga también validez intersubjetiva? Según Martínez Ferro, "para el filósofo de Königsberg, la felicidad, en tanto que, ligada

[3] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 249.

a la experiencia, carece de toda universalidad, necesidad y objetividad. En esa medida, la idea de felicidad no puede asegurar una moral de validez intersubjetiva, por la sencilla razón de que no disponemos de un horizonte común de vida buena".[4]

Precisamente por no contar con un "horizonte común de vida buena", Kant abandona la tradición ética anterior a la modernidad y orienta su propuesta hacia el principio de la justicia. La ética kantiana parte de la existencia de un sujeto racional autónomo capaz de ajustar su conducta al deber moral que emana de su propia racionalidad y exige actuar de acuerdo con preceptos válidos para todos los seres racionales. En palabras de Habermas, "una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos desde la perspectiva de cada cual".[5] Esto significa que, en asuntos morales, uno no debe hacer excepciones consigo mismo porque no puede constituirse como ley moral una regla que no es objetivamente válida. Sólo lo que es reconocido como justo puede llevar consigo una obligatoriedad moral absoluta, mientras que las preferencias particulares referidas a una idea de lo bueno siempre permanecerán en el terreno de lo culturalmente contingente incompatible con el deber moral expresado mediante la ley universal. Esta ley, llamada *imperativo categórico,* no dice nada sobre cómo conducirse para ser feliz, sino sobre cómo obrar para ser justo.

La justicia como problema ético se reduce al problema de la justicia conmutativa y esta última se restringe a la búsqueda de los mínimos éticos requeridos para que el hombre pueda establecer los vínculos sociales que tengan una validez intersubjetiva indiscutible. En relación con esto, Habermas, por ejemplo, señala: "Si queremos dar cuenta de la presunta imparcialidad de los juicios morales y de la pretensión de validez categórica de las normas obligatorias, tenemos que separar la perspectiva horizontal, en la que se regulan las relaciones interpersonales, de la perspectiva vertical de los planes de vida individuales, poniendo en su propio terreno la respuesta a las cuestiones morales genuinas".[6]

Siguiendo la orientación kantiana, los pensadores posmodernos, al abordar los temas éticos, convierten el concepto de la *justicia* en el punto clave para sustentar las decisiones morales que afianzan y garantizan una cooperación social y fomentan el bienestar de quienes participan. Por ello, Lawrence Kohlberg afirma: "El sentido de justicia de una persona es lo que es más distintivo y fundamentalmente moral. Uno puede actuar moralmente

[4] Hernán Martínez Ferro, "Kant: una ética para la modernidad", *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales*, Universidad Libre, Bogotá, núm. 24, 2006, p. 184.

[5] Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 61.

[6] *Ibidem,* p. 59.

y cuestionarse todas las normas, se puede actuar moralmente y cuestionarse el bien mayor, pero no se puede actuar moralmente y cuestionarse la necesidad de la justicia".[7]

Ahora bien, fue precisamente Kohlberg quien, a finales de los cincuenta, se interesó por el desarrollo cognitivo, el cual permite alcanzar un determinado nivel de razonamiento moral y formular juicios morales como juicios deontológicos universales. En consonancia con los planteamientos kantianos, Kohlberg, por un lado, considera que el fundamento de cualquier juicio moral es el *deber* y no los intereses individuales o valores exigidos e inculcados por una sociedad concreta; por el otro, admite el principio de universalidad como criterio formal de los juicios morales en cuanto a juicios del *deber ser:* "actúe de tal manera que de la actuación se siga una estructura universal".[8] Más adelante, el autor afirma: "La moralidad, como justicia deontológica, surge, en parte, de una inquietud sobre la universalidad moral y ética del juicio moral. La búsqueda de una universalidad moral lleva consigo la búsqueda de unos conceptos de valor mínimos, sobre los que todas las personas podrían estar de acuerdo, independientemente de las diferencias personales en los fines u objetivos específicos".[9]

El principio de universalidad aceptado como criterio de los juicios morales conlleva a la noción de la justicia basada en la argumentación puramente racional que respalda la validez de una exigencia moral. Kohlberg encamina sus estudios hacia el componente cognitivo de los juicios morales con la finalidad de comprender el sentido de la justicia subyacente al razonamiento que se pone en juego para resolver los conflictos morales. Para lograr su objetivo, elabora una serie de dilemas entendidos como "relatos de situaciones, generalmente hipotéticas, que presentan un conflicto de valores y la necesidad de tomar una decisión ante él",[10] y utilizando la metodología denominada *Moral Judgement Interview* presenta estos dilemas a personas a lo largo de veinte años, empezando por la infancia y terminando con el inicio de la edad adulta. A partir del análisis de los razonamientos de los sujetos entrevistados, Kohlberg llega a la conclusión de que los modos de pensar y argumentar en el proceso de resolver los dilemas morales están condicionados por las transformaciones de las "estructuras cognitivas que determinan las maneras de reunir y procesar información por parte del sujeto",[11] las que,

[7] Lawrence Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 197.

[8] *Ibidem,* p. 225.

[9] *Ibidem,* p. 252.

[10] Antonio Linde, "La educación moral según Lawrence Kohlberg: una utopía realizable", *Praxis filosófica,* Universidad del Valle, Cali, núm. 28, 2009, pp. 7-22.

[11] *Ibidem,* p. 9.

a su vez, están asociadas a formas concretas de asumir un papel (*role-taking*) frente al dilema moral.

En su desarrollo cognitivo, basado en prácticas de socialización e interacción con su entorno, el niño atraviesa diferentes etapas, que van desde el nivel preconvencional, donde el individuo juzga acerca de lo justo desde su interés egoísta; al convencional, donde considera justo lo aceptado por las reglas de su comunidad, y hasta el posconvencional, donde el individuo distingue principios universales de las normas convencionales, propias de su comunidad, de manera que juzga acerca de lo justo o lo injusto desde la perspectiva de principios éticos válidos para toda la humanidad.

Junto con el desarrollo cognitivo, la capacidad o disposición de asumir un papel frente al otro *(role-taking)* es una condición necesaria para el desarrollo moral, pues representa un estímulo social que impulsa las reorganizaciones cognitivas e implica la comprensión de las interacciones sociales y el reconocimiento que hace uno a través de la mirada del otro. En el proceso de estas interacciones sociales, según Kohlberg, el niño paulatinamente abandona sus intereses egocéntricos y valoraciones impuestas por autoridades externas para llegar a un nivel de desarrollo que le permite resolver dilemas morales guiado por criterios racionales y principios universales. Al respecto, la teoría de Kohlberg replica la presunción kantiana de que el ser humano es capaz de actuar por deber y formular juicios en los cuales la dignidad humana sea valorada en grado máximo: Actúa de tal manera que trates a la humanidad, en tu persona y en la de otros, siempre como un fin, nunca como un medio.

La exigencia de considerar a las personas como fines en sí mismas se basa en el principio universal de la justicia y supone la capacidad de asumir "un punto de vista que de forma ideal todos los seres humanos deberían de tomar con otros como personas libres y autónomas".[12] Llevado al terreno de la vida social, esta manera de comprender la justicia plantea la necesidad de contar con las "normas jurídicas y políticas de obligado cumplimiento, respaldadas por instituciones públicas inspiradas en los derechos civiles y políticos y garantía de las libertades individuales".[13]

En resumen, se puede decir que Kohlberg centra la moralidad en el concepto de *justicia* que, a su vez, se basa en un individuo abstracto, puramente racional, despojado de los intereses y motivaciones personales, capaz de evaluar y tomar decisiones morales independientemente de las situaciones concretas. Esta capacidad de asumir la posición o *role-taking* del otro generalizado y desde allí desarrollar un *self* moral[14] libre de inquietudes e intere-

[12] L. Kohlberg, *op. cit.,* p. 584.

[13] X. Etxeberria, *op.cit.,* p. 47.

[14] *Self*-moral es un concepto psicológico que en las últimas décadas ha reemplazado al concepto de *identidad.* Como en castellano es más frecuente usar la palabra *persona* o *sujeto,*

ses personales, remite a la "posición original" de Rawls, donde "los sujetos son racionales, autointeresados y conocen los hechos generales, pero no los particulares puesto que están sumidos bajo un "velo de ignorancia".[15]

En el aspecto que nos interesa tiene especial relevancia una de las conclusiones de la investigación de Kohlberg, a saber, la afirmación que las mujeres son moralmente menos maduras que los varones porque en menor cantidad acceden a la etapa posconvencional del razonamiento moral. Para Kohlberg, este hecho muestra cómo condiciones de "socialización" deficientes limitan el desarrollo de las capacidades de razonamiento moral. La mayoría de las mujeres está confinada al espacio privado, donde se desarrollan actividades de cuidado y se preocupan por el bienestar de familiares y seres queridos, por lo que suelen privilegiar el razonamiento enfocado en las necesidades concretas del otro igualmente concreto. "La moral de la armonía personal es funcional para madres y amas de casa, pero no para los hombres de negocios o los profesionales".[16] Esta afirmación sugiere que, si la mujer abandona el ámbito privado y decide entrar en el mundo de negocios o convertirse en una profesional, su razonamiento moral inevitablemente adoptará la perspectiva racional objetiva e imparcial, propia de los varones.

Precisamente este tipo de afirmaciones hechas por Kohlberg en reiteradas ocasiones dieron origen a la controversia entre él y su discípula Carol Gilligan, quien, en su libro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (publicado en 1982), discute el modelo del desarrollo moral basado en el concepto de *justicia universal*. Según Benhabib, "el trabajo de Carol Gilligan desafía a las teorías morales universalistas que se inscriben en la tradición kantiana a que amplíen su definición del ámbito moral, les cuestiona sus ideales de un yo autónomo a la luz de las experiencias de las mujeres y los niños y las lleva a reconocer que también deben escuchar la voz de los 'otros excluidos'".[17]

---

se puede reservar la palabra *Self* para referirse a la conciencia de "sí-mismo". El significado que se da a este concepto en psicología y otras disciplinas sociales varía mucho dependiendo del enfoque teórico; no obstante estas diferencias, la acepción ampliamente compartida se refiere a una autoconciencia que surge en el proceso de articulación de múltiples aspectos, como personales, sociales o culturales.

[15] Cecilia Lis Gebruers, "Justicia: entre la 'ética del deber' y la 'ética del cuidado'", *Diálogos de Derecho y Política,* Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, núm. 2, 2011, p. 133.

[16] Lawrence Kohlberg y R. Kramer, "Zusammenhänge und Brüche zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenalter", en A. Wolfgang (ed.), *Lawrence Kohlberg. Die Psychologie der Moralentwicklung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1995. Cit. por Jaime Yáñez Canal y Andrea Mojica, "Moral, desarrollo y psicología", *Con-textos*, *Revista virtual del programa de psicología*, Universidad Piloto de Colombia, Bogotá, núm. 4, 2010, p. 4.

[17] Seyla Benhabib, "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*. *Revista de filosofía moral y política,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 6, 1992, p. 51.

La crítica de Gilligan toma su impulso a partir de la corazonada de que los especialistas tanto en el ámbito de investigaciones morales, como en el campo de la psicología, habían "adoptado implícitamente la vida del varón como norma, tratando de crear mujeres a base de un patrón masculino".[18] En realidad, la moralidad autónoma y universalista es una moralidad propia de los varones que edifican sus proyectos personales sobre los valores de éxito y prestigio social. Estos valores reflejan, a su vez, ideales y aspiraciones de una cultura patriarcal respaldada, también, por la visión moderna del ser humano como un individuo egoísta que persigue su propio beneficio y que sólo se adscribe a un pacto de cooperación con la condición de que este último le garantice la libertad individual y la igualdad de oportunidades. El mensaje que da este tipo de teorías, según Martha Nussbaum:

> Nos hace pensar que somos esencialmente autosuficientes, que no necesitamos de los dones de la fortuna; al pensar de tal manera desvirtuamos en gran medida la naturaleza de nuestra propia moralidad y racionalidad, las cuales son bastante materiales y animales en sí mismas; además de que aprendemos a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden impedir las funciones morales y racionales, tanto como las otras funciones animales.[19]

Como consecuencia, el concepto de *cooperación social* en la que se basa la teoría de la justicia "no deja un espacio explícito para relaciones de extrema dependencia".[20]

Por su parte, Gilligan afirma que "los valores de justicia y autonomía, presupuestos en las teorías actuales del desarrollo humano e incorporados en las definiciones de la moralidad y del sí mismo, implican una visión del individuo separado y de las relaciones como jerárquicas o contractuales, limitadas por las alternativas de coacción y cooperación".[21] Considerando esta afirmación, no hay nada extraño en que Kohlberg interprete el razonamiento moral de las mujeres como deficiente o inferior al de los varones. Recordemos a Kant, quien no concede a la mujer la capacidad de raciocinio equiparable con la del varón: "La virtud de la mujer es una *virtud bella*. La del sexo

[18] Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 21.

[19] Martha Nussbaum, "El futuro del liberalismo feminista", *Areté*: *Revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, núm. 13, 2001, pp. 67-68.

[20] *Ibidem,* p. 69.

[21] C. Gilligan, "Remapping the moral domain: New images of the self in relationship", *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality and the self in western thought*, Standford University Press, Standford, 1986, p. 242. Cit. por C. L. Gebruers, *op.cit.,* p. 135.

masculino debe ser una *virtud noble*". "Me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios".[22]

Gilligan cuestiona el modelo de Kohlberg por su marcado cariz masculino y a partir de sus propios estudios realizados con mujeres propone una teoría del desarrollo moral alternativa que denomina *ética del cuidado*. En una reflexión retrospectiva, la psicóloga norteamericana dice que su objetivo consistía en "descifrar las voces de las mujeres cuando sus conceptos del Yo y de la moralidad no encajaban en los cajones mentales dominantes. Quería demostrar que lo que se había calificado de debilidad propia de mujeres o se había percibido como una limitación a su desarrollo se podía interpretar en cambio como virtud humana".[23]

En efecto, las mujeres a lo largo de la historia habían estado representadas y pensadas desde la perspectiva androcéntrica, donde el sujeto masculino es visto como un "humano genérico", mientras que Gilligan busca posicionar a las mujeres desde el reconocimiento de su propia identidad y de la diferencia que ésta conlleva. No obstante, no se trata de ensalzar los atributos tradicionalmente considerados "femeninos", sino de reivindicar e incorporar al pensamiento ético los valores de empatía, de afecto y de cuidado que históricamente se atribuían a las mujeres. La *voz diferente* descubierta por Gilligan, como ella misma aclara en el prefacio a su libro, va más allá de una interpretación trivial de la diferencia como algo meramente asociado a la biología y al sexo.

> La distinta voz que describo no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica, y seguiré su desarrollo básicamente en la voz de las mujeres. Pero esta asociación no es absoluta; y los contrastes entre las voces femeninas y masculinas se presentan aquí para poner de relieve una distinción entre dos modos de pensamiento y para enfocar un problema de interpretación, más que para representar una generalización acerca de uno u otro sexo.[24]

Gilligan propone estudiar el punto de vista moral de la mujer, asociado a la empatía y benevolencia y tan a menudo excluido de toda consideración ética, como *otro* modo de entender y resolver los problemas morales. Para explicar la orientación al cuidado que caracteriza el *self*-moral femenino,

[22] Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 34.

[23] C. Gilligan, "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013, p. 61.

[24] C. Gilligan, *La moral y la teoría*, p. 14.

Gilligan apoya sus estudios en las aportaciones teóricas de Nancy Chodorow[25] y su original interpretación psicoanalítica de la identidad de género (*gender Self*), que se refiere a un punto de intersección entre la experiencia personal y la cultura de un grupo social. Si el desarrollo de la persona, como sostiene Chodorow, es intrínseco al desarrollo de su identidad de género, entonces, el *self* moral femenino y la dinámica de su formación inevitablemente deben reflejar el papel que juega la mujer como madre y cuidadora y el significado cultural de la maternidad.

Procesos de identificación

Según Chodorow, la identidad o el concepto que el individuo tiene de sí mismo, su *self,* se forma a partir de la socialización primaria; esto es, a partir de "experiencias de relaciones sociales" que en la primera infancia están configuradas por vínculos con sus progenitores y otros miembros cercanos dentro de la familia. En este caso, la mujer es la primera figura en transmitir los significados relacionados con identidad y roles de género por el hecho de que ejerce la maternidad. Por ello, para el infante, la figura materna se convierte en una referencia identificatoria y su relación con la madre induce a una dinámica evolutiva de dependencia-independencia que hace posible el desarrollo de una realidad psíquica individual ("yo soy"). Considerando que la conciencia de sí mismo es la afirmación de un "yo" frente a un "otro", la relevancia y los efectos de los cuidados maternos son diferentes en niños y niñas. La mujer suele tratar a la hija como una extensión de sí misma y no la motiva a cortar los lazos sólidos de afecto y apego que se establecen entre ellas. Sin embargo, los hijos son vividos por la madre como un "otro" y, por lo mismo, son alentados a separarse de ella y reforzar así su identidad como varones.[26] Al respecto, Chodorow escribe: "Los procesos de identificación masculina dan énfasis a la diferenciación de los otros, a la negación de la relación afectiva y a los elementos categóricamente universales del rol masculino. Los procesos de identificación femenina son relacionales, mientras que los masculinos propenden a negar las relaciones".[27]

Este posicionamiento de niños y niñas ante la figura materna y lo femenino como tal sirve de base a la posterior diferenciación de roles y de *selves*

[25] Para las investigaciones de Gilligan, los trabajos de Nancy Chodorow tenían una especial relevancia porque esta autora, junto con Jessica Benjamín, al incorporar las ideas feministas dentro de la perspectiva psicoanalítica, pudo desarrollar los argumentos para rechazar la subordinación femenina como algo natural.

[26] *Vid.* Jane Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios,* Madrid, Cátedra, 1995, p. 276.

[27] N. Chodorow, *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984, p. 261.

masculino y femenino. "Mientras que la socialización femenina transcurre con 'naturalidad' y continuidad, la socialización en lo masculino, con su énfasis en el mundo externo, implica el rechazo a lo femenino, que remite a lo privado, a lo afectivo, y en última instancia a la dependencia".[28]

Esta diferencia en la socialización de varones y mujeres la retoma Gilligan para respaldar su postura sobre la existencia en el ámbito moral de las *voces diferentes*: una "masculina" que privilegia la independencia, la autosuficiencia y las actividades de carácter "no relacional"[29] y la otra "femenina" que aprecia el apego, la empatía y la sensibilidad hacia los otros y sus necesidades. No se trata, pues, de que los hombres y mujeres tengan por naturaleza criterios morales diferentes, sino de que "la formación de las identidades femenina y masculina en ciertos contextos propicia cierto tipo de *experiencias* diferenciadas que conducen a la adopción de esas visiones éticas".[30] Si se pregunta cuáles son estos contextos que propician la formación de visiones morales diferenciadas, la respuesta apunta hacia la sociedad donde las expectativas acerca de los comportamientos apropiados para las personas que poseen un sexo determinado son rígidamente pautadas y tipificadas. En este aspecto, los planteamientos teóricos desarrollados por Gilligan se encuentran en una notable consonancia con las categorías de la antropología feminista, en especial, con sus dos principales postulados. El primero se refiere a la construcción de la realidad social que se configura en torno al sistema sexo/género y el segundo relaciona dicho sistema con la cultura patriarcal que concibe a las mujeres como "las otras", como personas de segunda clase, otorgándoles un estatus subordinado y unos roles secundarios frente a los varones. Y aunque la categoría de "género", según indica Benhabib,[31] no guía ni analítica ni metodológicamente los primeros trabajos de Gilligan, la psicóloga norteamericana se esfuerza por mostrar que el origen de la supuesta "inmadurez moral" de las mujeres se debe buscar en las relaciones de dominio masculino que en su conjunto configuran una institución social conocida como *patriarcado.* El poder opresivo ejercido en una sociedad patriarcal sobre las mujeres las somete a las imposiciones morales que son ajenas a sus propias experiencias y les impide expresar con propia voz su manera de pensar.

Como bien señala Gilligan, "una vez que perdemos la confianza en la voz de la experiencia, somos prisioneros de la voz de la autoridad".[32] Por

[28] Ignacio Dobles Oropeza, "Diferenciación y reconocimiento mutuo en lo intergenérico, Chodorow y Jessica Benjamín", *Reflexiones,* Universidad de Costa Rica, San José, vol. 82, núm. 2, 2003, p. 9.

[29] J. Flax, *op. cit.*

[30] Estela Serret, "Ética y feminismo", *Debate feminista*, Yerba Buena Center for the Arts, San Francisco, núm. 21, 2000, p. 112.

[31] *Vid.* S. Benhabib, *op. cit.*

[32] C. Gilligan, "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", p. 33.

ello, es tan importante encontrar lugares donde las mujeres tengan el poder de elegir y, por tanto, estén dispuestas a hablar con su propia voz. Según la psicóloga norteamericana, los métodos anticonceptivos y el aborto ofrecen a las mujeres la posibilidad de definir su propia identidad que hasta ahora tradicionalmente había estado circunscrita a su capacidad reproductiva. Al dominar y controlar su fertilidad, las mujeres ya pueden vivir su feminidad de manera diferente, no como un destino impuesto por su condición biológica, sino como un proyecto de vida que conlleva elecciones y decisiones propias. Recordando la célebre frase de Simone de Beauvoir "no se nace mujer, se llega a serlo", podemos decir que, en este caso, "llegar a ser mujer" se convierte en un compromiso asumido libremente y como tal sujeto a las valoraciones morales.

> Liberadas de la pasividad y reticencia de una sexualidad que las ata en dependencia, las mujeres pueden cuestionar, con Freud, qué es lo que desean, y pueden afirmar sus propias respuestas a tal pregunta. Sin embargo, aunque la sociedad pueda sostener públicamente el derecho de la mujer a escoger por sí misma, el ejercicio de tal elección la pone, en privado, en conflicto con las cuestiones de la femineidad, particularmente la equiparación moral de bondad con autosacrificio.[33]

El embarazo supone para la mujer una disyuntiva: preferir o negar la maternidad y la tensión subjetiva que genera esta situación configura un espacio de reflexión donde la mujer encara la moralidad de sus elecciones. La manera como la mujer vive esta tensión revela una forma diferente de organizar los pensamientos en torno a lo que se advierte como un problema moral. Al entrevistar a diferentes mujeres durante el primer trimestre de embarazo, Gilligan establece una distinción clave en la orientación que siguen los hombres y las mujeres en sus razonamientos. Mientras que las mujeres ponen énfasis en la compasión y responsabilidad hacia el otro concreto y manifiestan su preocupación por no causarle daño, los varones tienden a privilegiar la imparcialidad, la independencia y las normas de conducta universales. Según Gilligan:

> La interpretación que la mujer da al problema moral como problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no de derecho y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral con cambios en su entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como el concepto moral como justicia, vincula el desarrollo con la lógica de la igualdad y la reciprocidad. De este modo, subyacente en una ética de cuidados y atención hay una lógica psicológica de

[33] C. Gilligan, *La moral y la teoría,* pp. 121-122.

> relaciones, que contrasta con la lógica formal de imparcialidad que imbuye el enfoque de la justicia.[34]

Como para Kohlberg los aspectos culturales, incluidos los de género, son irrelevantes, la lógica psicológica de relaciones se interpreta como insuficiencia en el desarrollo moral. Los juicios que expresan la benevolencia y la preocupación por el bienestar de las personas cercanas son clasificados como manifestaciones de razonamiento correspondiente al estadio tres, donde la aprobación social —en especial, de los más allegados— adquiere importancia de una norma moral. Por su parte, Gilligan se pregunta si la diferencia equivale a inferioridad y se opone a esta conclusión, cuestionando el mismo método —el test del dilema de Heinz— aplicado por Kohlberg para esclarecer los procesos psicológicos que garantizan las decisiones morales autónomas en las que descansan los principios de la justicia.

Los dilemas hipotéticos al estilo del dilema de Heinz, en opinión de Gilligan, no ofrecen a las mujeres la oportunidad de decidir conforme lo harían en la vida real. Al ser entrevistadas, las mujeres manifiestan que no encuentran sentido en una situación presentada por un dilema hipotético y piden aportar más información de índole contextual sobre los personajes implicados a fin de reconstruir dilemas hipotéticos en términos de lo real. Por tanto, el problema no está en las mujeres y sus limitadas capacidades por aprender los principios morales correctos, sino en el método con el que éstas habían sido estudiadas y evaluadas.

> Los dilemas hipotéticos, en lo abstracto de su presentación, despojan a los actores morales de la historia y la psicología de sus vidas individuales, y separan el problema moral de las contingencias sociales de su posible surgimiento. Al hacerlo, estos dilemas son útiles para la destilación y el refinamiento de principios objetivos de justicia y para medir la lógica normal de la igualdad y la reciprocidad. Sin embargo, la reconstrucción del dilema en su particularidad contextual hace posible el entendimiento de la causa y la consecuencia que despierta esa compasión y esa tolerancia que repetidas veces se ha notado caracterizan los juicios morales de las mujeres.[35]

La información obtenida en la investigación realizada por la autora de *In a Different Voice* (en total fueron tres estudios sistemáticos con muestras distintas en cada estudio) proporcionó datos bastante sugerentes, llegando a la conclusión de que el desajuste entre el razonamiento femenino y el modelo propuesto por Kohlberg se debe atribuir a que las mujeres reconocen

[34] *Ibidem,* p. 126.
[35] *Ibidem,* pp. 166-167.

como problema moral aquella situación que surge en contexto de relaciones interpersonales y entraña un conflicto de responsabilidades. "El estudio sobre el aborto —escribe Gilligan— parece indicar que las mujeres imponen una interpretación distintiva a los problemas morales, viendo los dilemas morales en términos de responsabilidades conflictivas".[36]

Con el apoyo en los trabajos de Chodorow, Gilligan logra explicar por qué las mujeres plantean problemas morales en términos de responsabilidades en conflicto. La construcción del *gender self* femenino se da como una experiencia de estrecha vinculación y continuidad con la figura materna, por lo que la mujer desarrolla una capacidad relacional más potente que el hombre. El *self* femenino se puede caracterizar como "ser-en-relación" y esto hace que la mujer afianza su femineidad por medio de la preocupación y el cuidado hacia los otros. Según las palabras de Gilligan, "el imperativo moral que surge repetidas veces en entrevistas con mujeres es un mandamiento de atención y cuidado, una responsabilidad de discernir y aliviar las dificultades auténticas y reconocibles de este mundo".[37]

La orientación al cuidado, que es rasgo identitario del *self*-moral femenino, evoluciona como una secuencia de tres etapas, donde cada una reproduce el conflicto entre el reconocimiento de sus propias necesidades y la obligación de atender a otros. "La secuencia del juicio moral de las mujeres procede de una preocupación inicial por la supervivencia y pasa a enfocar la verdad y, finalmente, un entendimiento reflexivo de la atención y el cuidado como guía más adecuada para la resolución de conflictos en las relaciones humanas".[38]

Basándose en los resultados de sus entrevistas con mujeres embarazadas, Gilligan afirma que la evolución del razonamiento moral femenino arranca a partir del conflicto entre egoísmo y responsabilidad y sigue la misma secuencia de etapas descritas por Kohlberg, pero éstas se presentan en mujeres con características diferentes.

El nivel preconvencional o de "orientación hacia sí misma" se caracteriza por una postura egocéntrica cuando se reconocen y se atienden las necesidades propias en vistas de asegurar su supervivencia. Las expectativas morales de la sociedad se perciben como imposiciones que se deben obedecer para evitar sanciones. Cuando una mujer embarazada se pregunta si debe elegir la maternidad o practicar el aborto, su juicio se centra en las consecuencias concretas y los intereses más inmediatos de su Yo. Como dice Gilligan: "La preocupación es pragmática y la cuestión es la supervivencia. La mujer enfoca el cuidar de sí misma porque siente que está sola. Desde esta perspectiva,

[36] *Ibidem,* p. 174.
[37] *Ibidem,* p. 166.
[38] *Ibidem,* pp. 174-175.

debiera es indiferenciado de *debe,* y otras personas influyen sobre esta decisión sólo mediante su poder de afectar sus consecuencias".[39]

No obstante, el embarazo no sólo pone de relieve la preocupación por la supervivencia, sino también realza los vínculos con otros, en especial, con los más vulnerables y necesitados, quienes podrían sufrir daño a causa de la decisión de abortar. El conflicto se hace patente cuando la mujer se percata de que el desenlace de su elección inevitablemente conlleva un agravio o para ella misma o para su hijo todavía nonato o para un tercero implicado en la situación. La imposibilidad de elegir la víctima impulsa un cambio en la manera de pensar cuando se plantea el problema moral "como problema de obligación de ejercer cuidado y no dañar a otros".[40] De esta manera, aparece el concepto de *responsabilidad* y se produce la transición al segundo nivel, convencional o de "bondad como autosacrificio".

El juicio moral de la mujer en este segundo nivel descansa sobre la aceptación del rol que le fue asignado socialmente: velar por las necesidades de los demás renunciando a sus propios intereses. La necesidad psicológica de aprobación y reconocimiento social altera el juicio moral y hace identificar la bondad moral con los estereotipos femeninos de la abnegación y el autosacrificio.

> La transición de la primera perspectiva a la segunda, el giro del egoísmo a la responsabilidad, es un paso hacia la participación social. Mientras que desde la primera perspectiva la moral es cuestión de sanciones impuestas por una sociedad de la que somos más esclavos que ciudadanos, desde la segunda perspectiva el juicio moral depende de normas y expectativas compartidas. En este punto, la mujer valida su afirmación de ser miembro de la sociedad mediante la adopción de valores sociales. El juicio consensual acerca de la bondad se vuelve la preocupación primordial, ahora que le parece que la supervivencia depende de ser aceptada por los demás.[41]

El paso a la siguiente fase de desarrollo inicia cuando la mujer decide analizar la lógica del autosacrificio ligada a las actividades del cuidado y se pregunta si es posible incluir sus propias necesidades en el conjunto de sus responsabilidades interpersonales. Para resolver este nuevo dilema, hay que conocerse mejor a sí misma, descubrir sus verdaderas necesidades y deseos, y aclarar y definir sus prioridades y, de ahí, reconsiderar sus relaciones con los otros. Desde este momento, reaparece la "orientación hacia sí misma" y la atención a las demandas de su propio yo adquiere mayor relevancia,

---

[39] *Ibidem,* pp. 128-129.

[40] *Ibidem,* p. 126.

[41] *Ibidem,* p. 135.

desplazando la preocupación por la bondad; es decir, la preocupación por las necesidades que no son las propias.

> Al separar la voz del Yo de las voces de los demás, la mujer pregunta si es posible ser responsable ante sí misma y ante los demás y, así, reconciliar la disparidad entre daño y atención. Ejercer semejante responsabilidad exige un nuevo tipo de juicio, que lo primero que pide es honradez. Para ser responsable de una misma, primero es necesario reconocer qué se está haciendo. La norma de juicio pasa, así, de bondad a la verdad cuando lo moral del acto no se evalúa sobre la base de su apariencia a los ojos de los demás, sino por las realidades de su intención y su consecuencia.[42]

Una vez lograda la comprensión de que el cuidado no es lo mismo que abnegación y por ello la noción de cuidado debe extenderse para incluir a sí misma, sobreviene la segunda transición definida por Gilligan como paso de feminidad a adultez. A partir de la afirmación de la igualdad moral entre su propio Yo y los demás, la mujer rechaza considerar la abnegación y el autosacrificio como virtudes morales típicamente femeninas y pretende transformar el conflicto entre egoísmo y responsabilidad en una moralidad de la benevolencia y compasión.

Autonomía y adultez

La etapa de adultez referida al tercer nivel de desarrollo moral corresponde al razonamiento posconvencional, que es un modo de pensar autónomo, emancipado de las convenciones sociales que otorga a la mujer el poder de definir sus propios valores y principios morales. Según Gilligan, la tercera perspectiva enfoca la dinámica de las relaciones y disipa la tensión entre egoísmo y responsabilidad mediante una comprensión de la interconexión entre los otros y el Yo. El cuidado se convierte en principio autoescogido de juicio que continúa siendo psicológico en su preocupación por las relaciones y la respuesta, pero que se vuelve universal en su condena de la explotación y el daño.[43]

Considerando que el razonamiento posconvencional hace posible adoptar "una perspectiva reflexiva sobre valores sociales y forja principios morales que son de aplicación universal",[44] la orientación al cuidado deja de ser tan sólo un componente clave de socialización femenina y se convierte

[42] *Ibidem,* p. 140.
[43] *Ibidem,* p. 128.
[44] *Ibidem,* p. 126.

en un principio ético autoescogido "para la resolución de conflictos en las relaciones humanas".[45]

Sin embargo, no se puede perder de vista que la idea de "adultez" o madurez comúnmente aceptada y respaldada por la tradición racionalista se refiere, en primer lugar, a la autonomía entendida como conciencia de autoobligación que prescribe juzgar y actuar de acuerdo con los principios universales de justicia. En otras palabras, la moralidad madura justifica las acciones apelando a los argumentos de que cualquier ser racional puede compartir, independientemente de sus preferencias personales o vínculos afectivos. Por ello, en la teoría de Kohlberg la madurez moral es incompatible con las actitudes de empatía y de cuidado hacia el "otro concreto".

En la versión de Gilligan, el rasgo distintivo de adultez consiste en el reconocimiento de que no existe un "método patentado" para solucionar problemas morales y tampoco existe una sola respuesta correcta y válida en todas las circunstancias, pero sí existen opciones, unas mejores que otras. Al llegar a la etapa de adultez, la mujer ve la vida no como un sendero único, sino como "una red, en que se pueden escoger diferentes direcciones en cualquier punto en particular, no sólo un camino; por consiguiente, se percata de que siempre habrá conflictos y que ningún factor es absoluto".[46]

Para ilustrar la moralidad en términos de dos voces diferentes: masculina y femenina, Gilligan recurre a dos relatos bíblicos, uno de los cuales narra la historia de Abraham, quien "no se negó a sacrificar la vida de su hijo para demostrar la integridad y supremacía de su fe".[47] Esta inflexible "lógica formal de imparcialidad" que raya en la indiferencia hacia el otro contrasta con la postura de la mujer que se presenta a Salomón y decide salvar la vida de su hijo, abandonando el justo reclamo de reconocer su maternidad.[48]

No obstante, cabe reconocer que, en este aspecto, la ética del cuidado se muestra particularmente vulnerable, puesto que el proceso de desarrollo moral, tal como lo describe Gilligan, se convierte en un verdadero desafío para la mujer que no sólo busca crecer en autonomía o "adultez", sino también insiste en reconciliar esta autonomía con su "feminidad"; esto es, con su capacidad relacional y su orientación al cuidado. "Es precisamente este dilema —el conflicto entre compasión y autonomía, entre virtud y poder— que la voz femenina trata de resolver en su esfuerzo por reclamar su Yo y resolver el problema moral de manera que no dañe a nadie".[49]

---

[45] *Ibidem,* p. 175.
[46] *Ibidem,* p. 240.
[47] *Ibidem,* p. 173.
[48] *Idem.*
[49] *Ibidem,* p. 122.

Algunos críticos de la propuesta de Gilligan consideran que resolver el conflicto entre compasión y autonomía sin que nadie resulte afectado es un objetivo imposible de lograr. Así, por ejemplo, es el caso de Gordillo Álvarez-Valdés, quien en uno de sus artículos afirma que Gilligan en su empeño por conseguir una solución sin que haya vencedores ni vencidos:

> Cae en el sofisma de proclamar una responsabilidad y solicitud universales que acaba en una opción por el yo más racionalizada y elaborada que el egoísmo del primer nivel. Si la mujer es movida más fácilmente por lo concreto que por lo abstracto, la universalidad de esa solicitud puede quedarse sin objeto. Por otro lado, no parece tener en cuenta los numerosos casos de mujeres que "sacrificándose a sí mismas" en un momento dado, logran a la larga su autorrealización de un modo más pleno.[50]

En opinión de otros autores, la orientación al cuidado a pesar de todas sus bondades no puede constituirse como un mandamiento universal, pues el cuidado siempre se ejerce en el ámbito privado y siempre supone una relación íntima entre sus protagonistas. Por ejemplo, Comins Mingol considera lo siguiente:

> El aparente particularismo y localismo del cuidado ha hecho difícil incluso para los defensores del cuidado imaginar cómo podría ser aplicado en un mundo en el que muchos de los graves problemas son problemas globales. El cuidado, a primera vista, no parece responder bien en la distancia. Esto contrasta con la ética de la justicia, para la cual la distancia asegura la imparcialidad y es por tanto fundamental para el juicio moral. Dado que es una moral de la cercanía, más que de la distancia, la pregunta que se plantea es cómo y cuánto podría ser útil una ética del cuidado aplicada al contexto global.[51]

Por su parte, Alison Jaggar opina que la noción del cuidado no permite crear una forma amplia de preocupación por otros y por ello la propuesta ética de Gilligan no muestra utilidad cuando se encara a problemas morales de dimensión global.

> Las situaciones moralmente problemáticas descritas por las teóricas del cuidado por lo regular involucran sólo a unos cuantos individuos e implican que el

[50] María Victoria Gordillo Álvarez-Valdés, "El desarrollo moral de la mujer", *Revista española de pedagogía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 45, núm. 175, 1987, p. 38.

[51] Irene Comins Mingol, *La ética del cuidado y la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2008, p. 16.

agente responde a otros a quienes reconoce por sus particularidades concretas. Varias críticas se han preguntado cómo puede este modelo de racionalidad moral evitar la parcialidad del agente hacia ciertos otros a quienes conoce. También han cuestionado si la reflexión sobre cuidado es capaz de abordar problemas mundiales o sociales a gran escala que implican a grupos grandes de personas a quienes un solo agente no podría conocer a título personal.[52]

Siguiendo la misma línea, Seyla Benhabib advierte el peligro que esconde la tendencia de concebir las cuestiones personales como cuestiones morales. La orientación al cuidado pone énfasis en la vida privada, en el otro concreto y sus particularidades según raza, género y cultura; asimismo, privilegia la necesidad de ser aceptado y protegido y comprende el bien moral desde las relaciones interpersonales que convocan a quienes queremos y atendemos. Al respecto, surge la pregunta: "una teoría restringida al punto de vista del otro concreto ¿no sería una teoría racista, sexista, relativista culturalmente y discriminatoria? Es más, sin el punto de vista del otro generalizado es impensable una teoría política de la justicia adecuada para las sociedades modernas complejas".[53]

La práctica del cuidado

Los límites del presente texto no permiten analizar a fondo el debate que introduce la *voz diferente* de Gilligan en el ámbito de reflexiones sobre temas morales; sólo podemos mencionar que los aspectos más polémicos se refieren, principalmente, a la posibilidad de construir una propuesta ética basada en las obligaciones de cuidado. El razonamiento posconvencional centrado en el principio de la justicia, que es signo de madurez moral, según Kohlberg, y la orientación al cuidado, que es el rasgo identitario del *self* moral femenino, no parecen tener la misma relevancia ética.

La práctica de cuidado se da en el contexto de relaciones interpersonales e involucra, en primer lugar, a aquellas personas con quienes se mantienen los vínculos afectivos, por lo que, para Kohlberg, cuidar ha de ser visto como una manera de autorrealización o *desarrollo del ego*; por ende, no es obligación o deber moral. Además, las decisiones morales relativas al tema del cuidado están motivadas por el sentimiento de empatía que se comprende con frecuencia como un simple contagio emocional, por lo que la justificación de estas decisiones en términos del deber se vuelve aún más problemática.

[52] Alison M. Jaggar y Ariadna Molinari, "Ética feminista", *Debate feminista,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 49, núm. 25, 2014, p. 28.

[53] S. Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 188.

Ya Kant advertía que deducir los principios morales a partir de los sentimientos significaría hacer del concepto de *obligación* "cualquier cosa menos moral".[54] Sin embargo, más adelante, el filósofo alemán atenuó su rigorismo y reconoció la posibilidad de articular el deber moral y los sentimientos; sobre todo, si estos últimos trascienden a meras respuestas afectivas y se cultivan bajo tutela de la inteligencia como cualidades o virtudes que acompañan y apoyan la realización de los deberes morales. Merece la pena recordar el siguiente pasaje de Kant sobre la compasión y su importancia en el fomento de las actitudes prosociales:

> Aunque no es en sí mismo un deber sufrir [y, por tanto, alegrarse] con otros, si lo es, sin embargo, participar activamente en su destino y, por consiguiente, es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales [estéticos] y utilizarlos como otros tantos medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente. Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etcétera, para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría.[55]

En el fragmento citado, Kant concibe la compasión como una actitud prosocial que alienta a no ser meros espectadores de las desgracias de otros, sino a *participar activamente en su destino*. Para Gilligan, esta actitud prosocial motivada por la empatía o compasión ante el sufrimiento ajeno es lo que llama *orientación al cuidado.* Cuidar al otro es participar en su destino, lo que va más allá de un simple deseo impulsivo de prestar una ayuda momentánea. Asimismo, no hay que concebir las relaciones de cuidado únicamente como relaciones entre las personas cercanas, entre las que ya existen vínculos afectivos, por ejemplo, familiares o amigos. Desde esta perspectiva, a un extraño no se le debe el mismo trato ni se le concede la misma atención que imperan entre los que están unidos por un cariño o una afinidad especial. Sin embargo, la vivencia emocional asociada a las relaciones de cuidado trasciende su cariz tradicional centrado en el ámbito familiar; es una vivencia que genera la apertura hacia el otro, lo convierte de un extraño en un prójimo y de esta manera configura un ámbito de relaciones de responsabilidad y de compromiso con él. "La empatía es una emoción vicaria orientada hacia el otro, producida al adoptar la perspectiva de una persona que se percibe como necesitada de ayuda. Es diferente del malestar personal. La magnitud de

[54] I. Kant, *La metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 2005, p. 113.
[55] *Ibidem,* p. 329.

la emoción empática está en función de la magnitud de la necesidad percibida y de la fuerza del apego del observador con la persona necesitada".[56]

Cuando la empatía se articula con la adopción de perspectiva centrada en el otro (*role-taking*), la experiencia psicológica de afecto empático se reviste de un significado y una fuerza moral capaz de superar la arbitrariedad de las preferencias subjetivas y de generar vínculos sociales duraderos y solidarios.[57] De esta manera, la empatía añade a la práctica de cuidado una dimensión motivacional congruente con el carácter universal de los principios morales; en virtud de esto, Gilligan considera que los juicios sobre el cuidado, a pesar de ser psicológicos "en su preocupación por las relaciones y la respuesta",[58] adquieren el carácter de los preceptos universales en su orientación explícitamente prosocial inherente a la condición misma del ser humano.

Para comprender mejor la propuesta de esta autora, cabe recordar que la etimología de la palabra *cuidado* proviene del término *cuidare/curare*, que tiene varios significados. En el sentido más común unido a la vida cotidiana, la palabra se utiliza como un aviso ante una amenaza o peligro inminente. Es una advertencia para mantener la atención, estar centrado en lo que se está haciendo. En un sentido más amplio, *cuidado* se refiere a un conjunto de acciones que buscan "la protección, el bienestar o mantenimiento de algo o de alguien".[59] En cuanto al aspecto ético, *cuidado* implica una relación y una interacción entre las personas que representa compromiso y preocupación

[56] Charles Daniel Batson, *The Altruism Question. Towards a Social-Psychological Answer*, Nueva York, Psychology Press, 1991, p. 89. Cit. por Belén Altuna, "Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja", *Revista de Filosofía,* Universidad del País Vasco, Leioa, núm. 43, 2018, p. 252.

[57] Martin L. Hoffman, uno de los psicólogos más reconocidos, en sus estudios dedicados a la empatía distingue varias formas de experiencia empática, entre las cuales se encuentran las formas sencillas y casi automáticas y las formas mucho más complejas, que son asociación mediada por el lenguaje y adopción de rol o de perspectiva. Asimismo, Hoffman plantea que la empatía surge en un proceso evolutivo que se desarrolla mediante varias etapas hasta alcanzar la etapa más avanzada, que se caracteriza por la comprensión de la vida del otro por encima de la situación inmediata. "Sería razonable imaginar que, en el curso del desarrollo de una persona, los afectos empáticos se irán asociando significativamente con principios morales, de modo que, cuando surja un afecto empático en un encuentro moral, éste activará los principios morales. Entonces, los principios, junto con el afecto empático, podrán guiar el juicio moral, la toma de decisiones y la acción del individuo. En algunos casos, la secuencia puede quedar invertida: el principio puede activarse primero y luego provocarse su efecto empático asociado". M. L. Hoffman, "La aportación de la empatía a la justicia y al juicio moral", en N. Eisenberg y J. Strayer, *La empatía y su desarrollo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 71.

[58] C. Gilligan, *La moral y la teoría,* p. 128.

[59] Sara Fry, *La ética en la práctica de la enfermería. Guía para la toma de decisiones éticas*, Ginebra, Consejo Internacional de Enfermeras, 1994, p. 37.

afectiva con el otro.[60] La actitud de cuidado como una disposición de proteger es una actitud vinculante que supone y, al mismo tiempo, consolida un ámbito relacional donde el ser humano puede sentirse seguro gracias a la empatía y el afecto que predominan en su entorno. Como señala Boff, el término *cuidado* tiene dos significados básicos muy relacionados entre sí. "El primero, la actitud de desvelo, de solicitud y de atención hacia el otro. El segundo, la actitud de preocupación y de inquietud, porque la persona que tiene cuidado se siente implicada y vinculada afectivamente al otro".[61] El fenómeno de cuidado es universal, en todas las culturas y en todas las épocas muestra las mismas características y la misma finalidad: procurar el mantenimiento de la vida. Según Collière, "los cuidados existen desde el comienzo de la vida, ya que es necesario 'ocuparse' de ésta para que pueda persistir. Los hombres, como todos los seres vivos, han tenido siempre necesidad de cuidados, ya que cuidar es un acto de vida que tiene por objetivo, en primer lugar y por encima de todo, permitir que ésta continúe y se desarrolle".[62] La actividad de cuidado es algo inherente, intrínseco a la condición humana, es un existenciario, en términos heideggerianos, que expresa vulnerabilidad y desamparo del hombre ante las calamidades de la vida. Como bien señala Puyol González, hay que pensar el ser humano como algo más que un ser racional dotado de la libertad o como un miembro cooperante de la sociedad.

> Es necesario imaginarlo como un ser vulnerable, expuesto a las más diversas aflicciones: al hambre, a las enfermedades, al dolor, a la debilidad, a la agresión y a la violencia, al abuso de poder, a la intimidación, a la manipulación, a la exclusión social, a la pérdida de libertad y de afecto. La vulnerabilidad del ser humano le obliga a depender de los demás en muchos aspectos, una dependencia sin la cual no se puede alcanzar una vida mínimamente digna.[63]

A lo largo de la historia de la humanidad, las actividades de cuidado se asocian con la figura de la mujer, que, siendo donadora de vida en su rol tradicional de madre, se convierte en protagonista de aquellas tareas vitales que, en última instancia, hacen "retroceder a la muerte entre los hombres".[64] Y sólo en el contexto de la cultura patriarcal que, según Simón de

---

[60] *Vid*. Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002.

[61] *Ibidem,* p. 174.

[62] Marie Françoise Collière, *Promover la vida*, México, McGraw-Hill Interamericana, 2009, p. 5.

[63] Ángel Puyol González, "La herencia igualitarista de John Rawls", *Isegoría*. *Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 31, 2004, p. 126.

[64] M. F. Collière, *op. cit.,* p. 3.

Beauvoir, privilegia el sexo que mata y desdeña el sexo que engendra, el valor del cuidado no se reconoce como valor humano por antonomasia. Así, los varones, al asociar el cuidado con la figura femenina, ven en esta actividad y en todo lo que la acompaña (el apego, la dependencia, la empatía) una amenaza a su identidad masculina. Como consecuencia, el *self* moral masculino alude a una identidad desarraigada (Benhabib)[65] o "no relacionada" que "ofrece fácilmente un pasaporte al descuido y la desatención, defendidos en nombre de los derechos y la libertad".[66]

Precisamente, la comprensión del alcance moral de la práctica del cuidado permite a Gilligan afirmar que la manera de razonar de las mujeres es una *voz diferente* y no una forma de discernimiento inferior al de los varones. Pero esto no es todo, el verdadero acierto de las investigaciones de Gilligan es la propuesta de integrar las "voces diferentes" en una sola concepción ética que plantea el tema de la justicia y el tema del cuidado no como asuntos masculino y femenino, sino como intereses humanos:

> Cuando se considera buena a la mujer relacional, y agente moral de principios al hombre autónomo, la moralidad sanciona y refuerza los códigos del género de un orden patriarcal. En la cultura del patriarcado, tanto manifiesta, como encubierta, la voz diferente suena femenina. Cuando se escucha por derecho propio y en sus propios términos, no es más que una voz humana. Como ética relacional, el cuidado aborda tanto los problemas de la opresión como los del abandono. Cuando escuchamos a niños y niñas, oímos sus gritos: "No es justo"; "No te importo". Teniendo en cuenta que los niños son más débiles que los adultos y dependen de su cuidado para la supervivencia, el interés por la justicia y el cuidado forma parte integral del ciclo vital humano.[67]

Para Gilligan, la orientación al cuidado no es una perspectiva exclusiva de las mujeres, sino una orientación incluyente que involucra y compromete tanto a mujeres, como hombres, en la práctica del cuidado, cuya finalidad es la vida misma. El ser humano nace, vive y muere inserto en una trama de relaciones que precisan responsabilidades y compromisos muy concretos. Esta trama de relaciones es fundamental para la formación del *self* moral individual. Como bien señala Duch, cuando el ser humano llega al mundo es un ser completamente desorientado, carente de puntos de referencia seguros

[65] *Vid.* S. Benhabib, "El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral", *El ser y el otro en la ética contemporánea,* Barcelona, Gedisa, 2006, p. 181.

[66] C. Gilligan, "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado", *La moral y la teoría,* p. 54.

[67] *Ibidem,* p. 55.

y válidos. Su paso por la vida y el sentido que ésta llegue a tener depende de los cuidados y la orientación que le brindan quienes lo rodean y acogen.

> Vistas las cosas desde otra perspectiva y en términos muy generales, puede afirmarse que la calidad del deseo con que es esperado cada ser humano concreto resulta determinante para la progresiva maduración y afirmación de su existencia en esta tierra. Un ser no deseado y/o no esperado acostumbra a convertirse en una persona sometida a un plus —a menudo insostenible— de desorientación, autonegación, incapacidad para dominar la contingencia [...] Una persona no deseada y/o no acogida no se edifica y afianza con coherencia, sino que acostumbra a verse sometida a un imparable proceso de desestructuración, de "caotización" que, a menudo, tiene como consecuencia fatal las patologías más deshumanizadoras que se puedan imaginar.[68]

El *self* moral del ser humano se constituye dentro de un ámbito discursivo que, a su vez, surge como resultado de interacción entre el hombre y el mundo, entre el *yo* y el *otro*, entre mi palabra y la del otro. Como acertadamente señala Duch, vivir humanamente significa tener y cultivar vínculos personales. Se trata, pues, de una cualidad específicamente humana de sentirse vinculado que supera los modos y las maneras del simple vivir "al lado de", para que sea posible alcanzar el "convivir con".[69] Esa experiencia de "estar acogido" convierte una realidad meramente fáctica en una realidad-con-sentido que se expresa como un relato, una biografía que, en última instancia, revela qué tan conectado y cuidado estuvo un individuo en su travesía por los caminos del mundo. "Desde antiguo —dice Duch—, el hogar se ha convertido en el emblema del calor humano, del acogimiento, de las relaciones cordiales a pesar de las diferencias e incompatibilidades que, con cierta frecuencia, surgen entre sus habitantes. Un mundo que no pueda llegar a convertirse en hogar es un espacio herméticamente cerrado a la comunicación, a la comunidad y a la comunión".[70]

Conclusiones

Una vida que transcurre en el horizonte de sentido es una vida que en el contexto ético se define como buena. Una buena vida implica, por un lado, una autorrealización o realización del proyecto personal elegido por uno mismo y no impuesto por ninguna autoridad; pero, por el otro, también

---

[68] Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 16.
[69] *Ibidem,* p. 23.
[70] *Ibidem,* pp. 69-70.

supone significados compartidos derivados de las relaciones con los otros y asumidos como valiosos para mi vida.

No se espera que la vida sea buena cuando ya está por terminar, sino día a día los seres humanos plasman esta aspiración de una vida realizada en sus acciones. De esta manera, la vida buena es, al mismo tiempo, un ideal por alcanzar y una realidad vivida diariamente que remite a un entorno hospitalario y acogedor donde lo justo y lo bueno son "patrones de excelencia"[71] para las relaciones entre el sí y el otro.

En palabras de Ricœur, se trata de una vida buena "con y para otro en instituciones justas".[72] El principio de la justicia garantiza igualdad y respeto a los derechos de los demás, pero por sí solo no convierte el mundo en un hogar; es decir, no genera una convivencia solidaria ni transforma las relaciones humanas en vínculos compasivos y benévolos. Por ello, la ética de la justicia necesita complementarse con la ética del cuidado que parte de la vulnerabilidad del ser humano y la diversidad de las situaciones reales imposibles de atrapar en un molde universalista.

Según Gilligan, "en el desarrollo de un entendimiento ético posconvencional, las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias en la vida humana".[73] En otras palabras, si la justicia es una condición *sine qua non* para lograr una vida buena, el cuidado es un "gesto amoroso con la realidad"[74] que, al volverse una virtud mueve el ser humano en dirección a su "plenitud existencial".

---

[71] Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 2001.
[72] Paul Ricœur, *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 176.
[73] C. Gilligan, *La moral y la teoría*, p. 166.
[74] L. Boff, *op. cit.*

LA DIETA DE LA INTERCULTURALIDAD Y LA TRANSCULTURALIDAD: UNA FORMA DIFERENTE DE PENSAR Y VIVIR LA CULTURA

THE DIET OF INTERCULTURALITY AND TRANSCULTURALITY: A DIFFERENT WAY OF THINKING AND LIVING CULTURE

Andrés Gerardo Aguilar García*

Resumen El término *dieta* no siempre significa pensar en temas de comida, gastronomía o nutrición. En este caso, se abordará como el régimen de vida que uno puede tener, pero desde otro sentido. Con ayuda del humanismo, se podrán establecer los escenarios más adecuados para empezar una sociedad intercultural. Con lo anterior, lo siguiente será vivir en una sociedad transcultural.

Lo *inter-* y lo *trans-* afectan a la cultura tanto a nivel conceptual, como en la práctica misma; por ello, los prefijos *inter-* y *trans-* son relevantes para la finalidad de este trabajo. Nuestra sociedad se encuentra en un escenario que debe estudiarse constantemente. La sociedad se conforma por varias personas, por lo que un mundo globalizado puede ser influenciado por nosotros y viceversa. La multiculturalidad no es sólo una variedad de culturas que comparten un espacio, sino también se piensa como una solución que surge desde las diferencias culturales que cada quien pueda tener.

El objetivo de este trabajo es desmenuzar el significado de las dos palabras mencionadas para ver su aplicación en la vida cotidiana —vistas desde la perspectiva de una dieta que supone una forma de vida con raíces en lo *inter-* y *trans*cultural— y analizar la situación en la que nos encontramos en el plano sociocultural.

---

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental/Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.

Abstract Talking about diet will not always means thinking about issue of food, gastronomy or nutrition. In this case, it will be approached from another sense that it has, such as the lifestyle that one can have. Thus, with the help of Humanism it will be part of this life regime with which the most appropriated scenarios can be established to start an intercultural society. Having the previous point, the next thing will be to have and live in a transcultural society.

The *inter-* and *trans-* emerge into culture both at a conceptual level, as well as in practice itself. So, the *inter-* and *trans-* prefixes are relevant for the purpose of this work. Our society is in a scenario that frequently must be studied. The society is not made with a single person, but it takes several to be able to establish and settle, it is so that the globalized world can be influenced by us and vice versa. It is not only talking or thinking about multiculturalism as a variety of cultures that share a space, but also how to solve and deal with them thinking from the cultural differences that every one may have.

The main objective of this work is to break down the meaning of the two words mentioned to see their respective application in daily life, seen from the perspective of a diet that supposes a way of life that has roots from the *inter-* and *trans-* cultural formation, and to analyze the position and situation in which we find ourselves on a sociocultural context.

Palabras clave
Dieta, interculturalidad, transculturalidad, cultura, inter-, trans-, vida

Keywords
Diet, interculturality, transculturality, culture, inter-, trans-, life

Hoy en día, es muy común encontrar prefijos o sufijos que imprimen una distinta carga a las palabras que usamos constantemente; ejemplos de ello hallamos en *post*-humanismo, *de*-construcción, *trans*-género, *inter*-religioso, *pre*-socráticos, *pre*-paración, *anti*-héroe, *pro*-vida, *neo*-kantianos, entre otros conceptos. Hablar de la *interculturalidad* y *transculturalidad* no se queda fuera de la discusión del presente escrito. En consecuencia, el objetivo de este trabajo consiste en desmenuzar y analizar el significado de estos términos para ver su aplicación en la vida cotidiana, vistos como una dieta que supone una forma de vida con raíces en la formación *inter* y *trans* cultural.

Una de las causas encontradas implica temas de violencia sobre las minorías; es decir, sobre los considerados mestizos, los otros o la otredad, de manera que estas personas no son incluidas en la mesa de discusión. No obstante, al hablar de lo inter y transcultural desde el punto de vista conceptual, es posible pensarlos como tema que debe trabajarse a fin de dialogar e interactuar con diferentes culturas, para compartir y vivir de manera tal que se adecue a nuestros tiempos.

Para cumplir el objetivo, se siguen cuatro etapas. En primer lugar, se confrontará el concepto *cultura*, empezando por sus raíces etimológicas, con el significado de *inter-* y *trans-*. En segundo lugar, abordaremos las peculiaridades de dichos conceptos desde la perspectiva de *filosofía de la cultura.* Después, revisaremos el significado de *dieta* (etimológicamente) y sus implicaciones con lo inter- y transcultural, como una perspectiva distinta de lo que suele usarse. En cuarto lugar, comentaremos la formación de personas desde lo inter- y transcultural y su aplicación en la vida cotidiana.

El concepto fundamental después de los prefijos (*inter* y *trans*): la cultura

Por su etimología, la palabra *cultura* alude a la acción de "cultivar" (*colere;* de donde también procede *cultum*).[1] El filósofo español José Antonio Pérez Tapias puede aportarnos algo más a cómo definiremos y abordaremos la cultura, puesto que "no hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Ésta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas".[2] Es decir, para hacer cultura se necesita al ser humano *de facto*, porque sin humanos no habría manera de transmitir a las nuevas generaciones; por ello, entendemos por cultura el conjunto de saberes, ideas, creencias e, incluso, opiniones que se tienen en común. Además, la cultura necesita un lenguaje con una carga simbólica que dote de sentido a las cosas que se están "cultivando" y que muestre la forma que se tiene para poder interactuar entre sí.[3]

El uso de las señales y sus significados, aunado a uno o varios símbolos, también forma parte de las culturas de hoy en día, pues cada una tiene los propios que se transmiten de una generación a otra, lo cual genera el

---

[1] *Cfr.* AA. VV., *Diccionario de Cultura,* Navarra, Verbo Divino, 1999, p. 150.

[2] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

[3] *Cfr*. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 34-35.

cultivo de cosas nuevas o, en algunos casos, el abandono de ciertas prácticas que implican una carga mayor.

Otro punto clave en el tema de la cultura es lo que Bolívar Echeverría retoma desde el campo de la historia y lo político en la filosofía:

> La cultura, el cultivo de lo que la sociedad humana tiene de *polis* o agrupación de individuos concretos es aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada —en lo étnico, lo geográfico, lo histórico— realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la "identidad" o el "ser sí mismo", de la "mismidad" o "ipseidad" del sujeto concreto, que lo es también de la figura propia del mundo de la vida, construido en torno a esa realización.[4]

La identidad sirve para reafirmar quiénes somos. La búsqueda de elementos con los que uno se identifica se puede llevar a cabo solo o acompañado, pero el estudio de la cultura tomará en cuenta lo que se haga en conjunto. Por su parte, la identidad puede *1)* formar (cultivar), como algo nuevo que se adquiere o aprende, y *2)* deformar para *3)* reformar, es decir, se parte de lo que ya es para generar un cambio dinámico.

Los prefijos inter- y trans- en la cultura

Lo inter-

Inter- proviene del latín y significa "entre"; pero también tiene otras nociones: *1)* estar en medio de otras cosas; *2)* lo que es alusivo a lo interior o introspección; *3)* un conjunto de personas o cúmulo de cosas. Quizás vengan a nuestra mente un ejemplo como "internacional", que alude a la relación que hay entre varios países distintos del propio.

Si se hace una conjunción, ¿qué significa la *inter*-culturalidad? Para responder, retomemos el factor cultural compuesto por elementos simbólicos que a lo largo del tiempo hablan de la transformación identitaria, ya sea diferente o parecida a otras culturas. Así, podemos definir lo intercultural como la interacción y diálogo respetuoso entre las diferentes culturas. Ser intercultural es un punto de encuentro en el que uno, con su cultura, va hacia el encuentro con otras.

[4] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, p. 133.

Figura 1. Sobre la interculturalidad

		Cultura C		
		↓		
Cultura A	→	Interculturalidad	←	Cultura B
		↑		
		Cultura D		

FUENTE: Elaboración propia.

Ser una comunidad intercultural implica convivir en un espacio donde interactúan varias culturas (multiculturalidad). Si no se trabaja mutuamente por el bien común, no hay interculturalidad; sólo una variedad de culturas con ciertos contextos y realidades. Eso no evita que existan diferencias; sin embargo, será primordial trabajarlas para conocer al otro y reconocerse a sí mismo y frente a las culturas. Lo último aborda la generación de nuevas culturas o subculturas y agrega valor para tomarlas en cuenta y responder a la diversidad provocada por la confrontación y convivencia de diferentes grupos étnicos y culturales en el seno de una sociedad dada;[5] porque, a pesar de haber diferentes símbolos, se busca convivir con sus diferencias y compartir lo que cada quien tiene. Crear esto con respeto implica que ninguna de las partes involucradas impondrá su cultura como única y verdadera y mucho menos demeritará lo que es diferente de sí. Pero, ¿por qué el respeto es un factor importante?

> [Porque] recibir al extranjero y convivir con él confronta y puede poner en cuestión esas formas aprendidas, así como remover lo que, censurado en nuestra cultura y/o subcultura, a nivel micro o macrosocial quedó atrapado en el más allá de nuestra conciencia, en nuestro extranjero interno, nuestra otredad. Es difícil aceptar a los otros tanto con sus aspectos diferentes de nosotros como con aquellos en que somos semejantes; de ahí que el encuentro entre sujetos procedentes de culturas distintas es un reto que podremos enfrentar con la

[5] Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez de Anca, "La Interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante", *Astrolabio, Nueva época* [en línea], Córdoba, Argentina, núm. 1, 2006, https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/153/152_

> esperanza de lograr integraciones creativas, pero que da lugar también a cuestionamientos, hechos que desde la variedad de múltiples disciplinas, relativos a la diferencia, a lo que da lugar a ella, y luego, cuando es el caso, a la hibridez lograda y la interculturalidad.[6]

Hablar de "entre culturas" significa que varias de ellas conviven, lo cual les permite formar vínculos para la diversidad e interculturalidad con distintos valores, como armonía, competitividad, solidaridad, no interferencia, autenticidad, ceremonialidad, afectividad, mostración pudorosa, exculpación, relación fiduciaria y muchos más. Pero retomo los valores que Kenneth Burke expone en su finalidad funcional de la sociedad.[7] Esto va de la mano con la empatía,[8] la cual aporta a la discusión, pues lo cultural no se puede pensar sin los seres humanos.

Lo trans-

Este prefijo guarda la idea de "atravesar o ir más allá de un lado a otro". Por ejemplo, decir que alguien *trans*cribe significa que pasa un texto de un lado a otro escribiéndolo en otro lugar (de una hoja a otra); decir *trans*porte indica que alguien va de un punto a otro. La *trans*formación es otro ejemplo; refiere al cambio de imagen, como el paso de oruga a mariposa.

Visto lo anterior, surge una pregunta: ¿qué es lo transcultural? En busca de responder a ella, cito a Carlos Hernández Sacristán: "El acto de comprensión empática es posible porque este 'ámbito vivencial de los derechos sociales' [...] es algo que precede, en cierto sentido, o trasciende en otro la perspectiva propia de un *ethos* cultural históricamente conformado. El referido ámbito es lo que [denominamos] *espacio transcultural*, y la perspectiva que lo toma en cuenta: *perspectiva transcultural*".[9]

En otras palabras, si en la cultura hay elementos simbólicos con significados que hablan de la transformación identitaria a lo largo del tiempo, ya sea diferente o parecida a otras culturas, al hecho de que se dé lo transcultural le precede lo intercultural; porque, para que una cosa atraviese otra, se necesitan referentes comunes o que puedan relacionarse. De esta manera, primero, se dan los momentos y espacios de encuentro, es decir, hay una

---

[6] Emma Ruiz Martín del Campo, "Subjetividad, cultura y diferencia", en Patricia García Guevara y Emma Ruiz Martín del Campo (coords.), *La interculturalidad como rasgo de la educación en el siglo XXI*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2014, p. 24.

[7] *Cfr.* Carlos Hernández Sacristán, "Interculturalidad, transculturalidad y valores de acción comunicativa", *Claves para la comunicación intercultural. Análisis de interacciones comunicativas con inmigrantes*, Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2003, pp. 3-4.

[8] *Cfr. ibidem*, p. 6.

[9] *Idem*.

unión; después, hay algunos puntos convergentes que posibilitan el cambio mutuo y el trabajo interno entre los participantes y las culturas involucradas. Segundo, en el ámbito intercultural sucede la búsqueda de algo que va más allá de lo que se tiene al inicio, lo que provoca una correlación en la que se atraviesa no sólo a los involucrados, sino también a lo ajeno, lo otro.

Figura 2. Sobre la transculturalidad

FUENTE: Elaboración propia.

La figura 2 muestra cómo cada línea que atraviesa las culturas responde a lo transcultural: así como las culturas A y D forman una línea, también C y B. Estas últimas son atravesadas por una línea azul, que toca y atraviesa a la cultura A y C; no obstante, puede aplicarse, en cualquier caso. El hecho de que las atraviese es crucial para convivir en el desarrollo de las culturas y unirlas como puente para entablar un diálogo.

Si algo o alguien es transportado, lo transcultural conlleva un cambio; no forzosamente de una cultura a otra para desenraizarse y desconocer sus orígenes, pero sí para tratar de aprender a recibir aquello que es diferente y puede ser benéfico para una o ambas partes. Ello también representa un punto importante de transformación, porque requiere un aprendizaje desde una función paidética, la cual permite la labor creativa de algo que, aunque ya está dado o lo aprendemos, también podemos reconstruirlo, adaptarlo o situarlo a nuevas y nobles causas.

Para concluir este apartado, cito a José Antonio Arvizu Valencia:

> Considero, pienso y creo que la importancia de ser *inter*pelados por otras culturas es por el fracaso de la interculturalidad, en el que uno pudiera transigir con los demás, puesto que a veces estamos ensimismados con nuestra propia cultura que se nos viene la pregunta apabullante: ¿cuándo vemos, leemos, comemos lo de las otras culturas? Es así como viene la tarea de salir de lo nuestro para cruzar el puente, estar en contacto con el otro, lo ajeno y conocer

lo diferente para conocerlo y reconocerlo. Esto con la intención de ir más allá de lo propio, porque puede generar un distanciamiento muy problemático.[10]

¿Cómo dar cuenta de la situación del distanciamiento? Por los casos de irrespeto, por ser apáticos o andar en el soliloquio, es necesaria la interacción y la creación de lazos trascendentales y transculturales.

La dieta filosófica para lo inter y transcultural

Hemos visto que lo intercultural busca generar espacios y momentos suficientes para interactuar en diferentes circunstancias. Por su parte, lo transcultural versa más en los proyectos a realizar en la realidad del presente, pero para un futuro más digno, pues considera puntos que atraviesan a dos o más culturas, lo cual genera puentes de unión.

Es importante conocer un poco sobre la "dieta" y lo referente a este tema. El término *dieta,* del griego *diaita,* no será abordado en su sentido coloquial de régimen y control alimentario que uno ejerce para mantenerse en buena forma; más bien, adoptamos el enfoque desde sus orígenes, es decir, como un régimen de vida que va más allá de lo que uno puede comer o beber. Más aún: trataremos el término como régimen que alguien se impone para su autocuidado. Si seguimos esa línea, el régimen de vida será para trabajar y vivir de mejor manera lo inter- y transcultural. Para ello, debemos estar conscientes de nuestra realidad, responder de acuerdo con nuestro contexto y, en lugar de suponer las problemáticas, traerlas a la mesa de discusión.

Uno de los principales problemas a los que nos enfrentamos actualmente gracias a los medios de comunicación y al estilo de vida influenciado por diferentes culturas es la globalización. Jacinto Choza retoma la idea y abre oportunidad a la reflexión: "La globalización propia del siglo xxi, las relaciones de todas las culturas entre sí a escala planetaria y los problemas planteados por el multiculturalismo han llevado en primer plano a la reflexión filosófica y humanística de la cultura, para estudiar su estructura, sus elementos y la posibilidad de [implementar] estructuraciones concordes de la psique humana".[11]

Dar cuenta de esta situación pone en tela de juicio el papel de la identidad: ¿dónde queda cuando pertenecemos a un mundo globalizado? Después de tantas relaciones, ¿las culturas cambian? ¿Con qué podemos sentirnos identificados frente a la variedad de culturas? ¿Dónde queda lo propio? Éstas son algunas de las preguntas que surgen al reflexionar sobre la globalización.

[10] *Cfr*. Antonio Arvizu, *Congreso experimental*, 2021. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=cZkmxskBWQI

[11] Jacinto Choza, "Filosofía de la cultura", *Filosofía de la cultura*, Madrid, Thémata, 2012, p. 39.

Lo interesante también está en aquello que es ajeno a la propia identidad, no obstante del rechazo a lo diferente o a lo otro, como si se tratara de un bárbaro, situación que evidencia miedo y xenofobia. En ocasiones, se trata de disimular tal sentimiento; en otras, en cambio, se muestra una mirada despectiva llena de odio, como si volteáramos a ver por debajo del hombro.

La crítica ante esa situación es que "la barbarie [...] no está fuera, sino dentro",[12] porque entre líneas se puede entender que no hay apertura al diálogo y a conocer lo diferente: "Quien no es capaz de reconocer en el otro a un ser humano como él mismo, sólo prueba su propia deshumanización [...] Hay barbarie donde hay un trato in-humano que des-humaniza [donde hay un] trato inhumano [en el] otro, que le niega su dignidad humana, y que deshumaniza también al que lo inflige: el trato humanizante respecto al otro y el trato humanizante respecto a uno mismo son correlativos".[13]

En otras palabras, en nuestra realidad se muestra una dieta deshumanizante, que muestra la des-humanización frente a lo diferente y frente a las otras culturas a las que miramos despectivamente. Con esto, hay que tener cuidado, si es que se busca interculturalidad y transculturalidad.

Un ejemplo concreto que ayudará a explicar esta situación es la fusión de culturas: una proveniente de Europa y otra que tiene raíces prehispánicas. Como "cuando [Leopoldo] Zea habla de un dominio cultural del español sobre el indígena",[14] aunque ello no significa que nos sintamos como españoles bajados del barco. Por su parte, Samuel Ramos agrega que "no es posible sustraerse de la rama europea porque ésta es parte de nuestra [misma] raza".[15]

La gran mayoría es testigo del problema al que se enfrenta su propia cultura. Por un lado, está la desaparición; por el otro, está el resguardo dentro de un museo, lo cual para mí es grave, porque en vez de dinamizar la cultura se deja estática. Como sujetos culturales estamos para aprender tanto de lo que Europa nos ha heredado, como de lo que en América germinó como cultura prehispánica.

El filósofo peruano José Carlos Mariátegui ya reflexionaba sobre la cultura de su país: "La solución del problema del indio tiene que ser una solución social [porque] a los indios les falta vinculación nacional".[16] ¿Qué significa esto para la discusión de la filosofía de la cultura? Tener un encuentro con

[12] J. A. Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 10, 1993, p. 9.

[13] *Ibidem*, p. 10.

[14] Manuel López Forjas, "¿Pensar nuestra cultura mexicana? Breve reflexión sobre una historia de la filosofía de la cultura en México", *Revista Historia Autónoma*, Madrid, núm. 7, 2015, p. 162.

[15] *Ibidem*, p. 163.

[16] José Carlos Mariátegui, "El problema del indio", *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015, p. 51.

nuestras raíces de forma equitativa significa que, así como aprendemos de uno mismo, también debemos aprender del otro.

El segundo problema que me viene a la mente es el de la violencia aplicada a los ajenos, a los otros y a las minorías. Noam Chomsky presenta el caso específico de violencia entre el pueblo afgano y el gobierno estadounidense, el cual surge a partir del atentado del 11 de septiembre de 2001, situación por la que los afganos fueron señalados como causantes. Bajo este contexto, Estados Unidos respondió con miedo y de forma autoritaria bloqueando el apoyo alimenticio de afganos, lo que causó la hambruna de muchos civiles. De ahí, se abre la reflexión respecto de árabes y afganos entrenados y armados durante los ochenta, gracias al gobierno de Estados Unidos de América y a la Agencia Central de Inteligencia (por sus siglas en inglés, CIA).[17]

En esta situación entran los prejuicios y estereotipos que impiden un diálogo, pues no se busca comunicación ni empatía. Como consecuencia, se considera terrorista a toda persona originaria de medio oriente; hay que tener cuidado, pues situaciones así cierran lo inter- y transcultural. Ante ello, debemos considerar que tales situaciones no corresponden con una dieta que sirve para forjar nuevos puentes entre culturas. [18]

El siguiente problema es el de la esencia o la identidad. Al tratarse de algo dinámico, no podemos fijar la identidad como una estatua, porque tiene la opción de entrar en diálogo y actualizarse, deformarse y reformarse. Hay algunos rasgos que no cambian; no obstante, hay ciertos problemas. Por ejemplo, "en cuanto a la posibilidad de una filosofía de la cultura mexicana, hay que coincidir con Hurtado y su idea de *mexicanidad* [que] si bien puede compartir rasgos comunes que la distingan de los brasileños, rusos o chinos, no tiene fronteras precisas para establecer que algo o alguien sea mexicano, porque [dentro de este] mismo territorio hay una gran diversidad de rasgos que, si bien puede crear identidades locales, no permite identificar una cultura mexicana de un modo generalizado".[19]

En este sentido, la filosofía de la cultura sólo puede trabajar con esos elementos propios o comunes entre las culturas; sin embargo, es complicado, e incluso imposible, dejar una sola esencia hasta este punto.

---

[17] *Cfr*. Noam Chomsky, La Guerra en Afganistán. Extracto de la Conferencia de Lakdawala, Nueva Delhi [en línea], 2021, https://www.buenastareas.com/ensayos/Noam-Chomsky-La-Guerra-En-Afganist%C3%A1n/4530112.html

[18] Para mayores detalles y ejemplos, consultar los videos y *sketches* de la parodia de "Si los estados de México fueran personas", puesto que con estereotipos muestran la situación en la que se encuentra (como una realidad) y el desarrollo también de una ficción con ayuda de los prejuicios (como los del canal de *YouTube:* QueParió!) *Si los estados de México fueran personas*, hace tres años. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=hBhS3Pqqaho

[19] M. López Forjas, *op. cit.*, p. 169.

Ésos son algunos de los problemas que la filosofía de la cultura ha podido esbozar, trabajar y proponer en el diálogo de nuestros tiempos: globalización, relación, encuentro, fusión de culturas, aprendizaje heredado de forma equitativa, identidad, entre otros; no obstante, se suman muchos más a la discusión de esta nueva rama de la filosofía. ¿La finalidad? Que lo filosófico entre al proceso de análisis, reflexión y crítica ante los fenómenos culturales e interacciones sociales que se presenten en lo sucesivo.

La tarea de ser inter- y transculturales

El diálogo empático y respetuoso es la clave fundamental para la relación entre espacios, prácticas y políticas entre diferentes culturas. Para ello, es pertinente trabajar en el campo de la educación, porque la escuela es "un espacio de verdaderas comunidades educativas interculturales",[20] donde se puede formar una dieta inter- y transdisciplinaria para que la persona desarrolle un pensamiento crítico y logre formar acuerdos sobre principios y normas que posibiliten un ambiente agradable para todos. Asimismo, se requiere validar los sentimientos y educarlos, recopilando los elementos enlistados anteriormente, con el fin de generar un aprendizaje significativo del reconocimiento de uno mismo y del otro. La suma de esto será la clave de una dieta sana, que forme la educación inter- y transcultural.

En este contexto, ser intercultural conlleva una interacción equitativa entre las diferentes culturas, pues, aunque tengan algo en común, podemos encontrar que "lo interdisciplinario falla toda vez que no abandonamos el nicho y queremos que sólo se abone agua para nuestro propio molino. Lo que sí podemos decir es que la transdisciplina sería una mejor alternativa de involucramiento y de interpelación".[21] La tarea de ser transculturales conlleva al desarrollo de los proyectos que atraviesan a toda persona, lo cual implica una situación semejante a lo ecuménico. Por su parte, lo más *ad hoc* sería el humanismo para establecer los derechos humanos transversales como la "ética universalista humanista".[22] De este modo, las humanidades posibilitan la tarea para que trascienda a varias culturas.

[20] J. A. Pérez Tapias, "Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización", *Revista Aldea del Mundo*, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, vol. 4, núm. 8, 2000, p. 40.

[21] *Cfr*. A. Arvizu, *op. cit.*

[22] J. A. Pérez Tapias, "El *homo moralis* y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología*, núm. 11, 1995, p. 10.

Conclusiones

La filosofía de la cultura aún tiene muchas aportaciones a las discusiones de nuestros tiempos. Si se analizan los problemas, seguramente debamos proponer soluciones para generar nuevos escenarios. Crear una comunidad en la que compartan los mismos problemas en diferentes contextos es un llamado para dar acción y respuesta a estos problemas. ¿Qué estamos esperando para aprender del híbrido de nuestra cultura gracias al encuentro de dos mundos?, ¿qué otras cosas podemos reflexionar al respecto?

Para ser transculturales, se deben establecer los escenarios adecuados mediante lo intercultural, pues una cultura no está peleada con otra, lo que deviene una estrecha relación. Varias culturas viven en un espacio compartido, lo cual debería dar como resultado un estado de derecho democrático, donde cada una sea escuchada y abone a la discusión o consenso. La dieta no será fácil, porque requiere un esfuerzo para la escucha del otro y apertura a un horizonte amplio ante cualquier circunstancia. Finalmente, la cultura no se piensa por sí sola, ya que necesita del ser humano, y cuando agregamos los prefijos *inter-* y *trans-*, el sentido que muestra involucra más compromiso de parte de todos.

BARBARIE, CAPITALISMO Y LA VIDA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS COMO POSIBILIDAD DE HUMANISMO

BARBARISM, CAPITALISM AND THE LIFE OF THE NATIVE PEOPLE AS A POSSIBILITY OF HUMANISM

Edgar Alejandro Daniel Santiago *

Resumen Es inevitable reconocer la constante renovación de la idea de progreso que se posa en nuestro modo de vivir hoy en día. El esfuerzo humano por conseguir su realización ha modificado las formas de vida que experimentamos. El progreso y sus transformaciones se han visto afianzadas y supuestamente favorecidas dentro de un sistema político particular: el capitalismo. La idea de obtener un progreso ilimitado se mimetiza con el sistema político actual y funciona para los fines de la ideología globalizadora.

Desde su aparición como posibilidad política, el capitalismo y la globalización ofrecieron a la humanidad un escenario de vida libre, avanzado y democrático. Así, estas aspiraciones han motivado a los seres humanos a elegir el sistema político del capitalismo. No obstante, tales promesas emanadas de este sistema político se trastocaron para favorecer a sectores minoritarios de la población mundial. En un par de siglos, el sistema capitalista abandonó sus promesas y condujo a la humanidad a formas de gobierno violentas, a prácticas corruptas y a desigualdades notorias. Lo anterior trajo consigo marginaciones a las diversas formas de vida de la población y las convirtió en formas de reproducción de vida, tal como la industria volcada en la mera existencia. De esta manera, abandonaron el propósito de libertad y la idea de democracia y participación y lo intercambiaron por una democracia representativa de características oligárquicas; sobre todo, truncaron la realización de una construcción humanista vitalicia (como forma de vida) que hiciera partícipes a cada uno de los ciudadanos adscritos a una nación con un funcionamiento capitalista y globalizador.

En el panorama descrito aparecen recientes estudios de las formas de vida de los pueblos originarios marginados para insertarlos a un sistema global. Sin embargo, el avance de estos estudios nos ha llevado

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

a concebirlos como una resistencia, y dentro de sus organizaciones se han reconocido características vitalicias que ayudan a pensar una práctica humanista y democrática parcializada como alternativa al desajuste y a la barbarie que conduce al sistema económico-político capitalista.

Abstract It is inevitable to recognize the constant renewal of the idea of progress that rests on our way of living in the current era. Undoubtedly, this idea, and the human effort to achieve its realization, have come to modify the ways of life that we experience. Progress and its transformations have been entrenched, and supposedly favored, within a particular political system: capitalism. The idea of unlimited progress blends in with the current political system, and works for the purposes of the globalizing ideology.

Capitalism and globalization, since its appearance as a political possibility, offered humanity a free, advanced, humane, and democratic scenario of life. It has been these aspirations that have motivated human beings to choose the political system of capitalism. However, such promises emanating from this political system have been disrupted, alienated, and manipulated to favor minority sectors of the world population. In just a couple of centuries, the capitalist system abandoned its promises and led humanity to violent forms of government, to corrupt practices, to notorious inequalities that resulted in marginalization for the various forms of life of the population, converted to forms of reproduction of life (such as the industry focused on mere existence) that abandoned the purpose of freedom, abandoning the idea of democracy and participation, exchanging it for a representative democracy with oligarchic characteristics, but above all truncating the realization of a lifelong humanist construction (as a way of life) that involves each of the citizens attached to a nation with a capitalist and globalizing operation.

Given the described panorama recent studies of the ways of life of the original peoples appear, which have been marginalized to the point of trying to achieve their disappearance, with the purpose of inserting their inhabitants into a global system. However, the progress that has been made in the studies of the ways of life of the original people has led us to conceive them as a resistance, and within their organizations lifelong characteristics have been recognized that help us think about a humanist practice and biased democracy as an alternative to the imbalance and barbarism that leads us to experience the capitalist economic-political system.

Palabras clave
Capitalismo, pueblos originarios, reproducción de vida, barbarie, humanismo, producción de vida, progreso y desarrollo, democracia, libertad, diálogo, multiculturalidad, filosofía política, resistencia social

Keywords
Capitalism, native peoples, reproduction of life, barbarism, humanism, production of life, progress and development, democracy, freedom, dialogue, multiculturalism, political philosophy, social resistance

El presente texto tiene como finalidad explicar el funcionamiento de dos formas de organización social, política y económica contrastantes, las cuales aparecen de una manera antagónica y en disputa en el siglo actual. Por un lado, nos referimos a las formas de vida capitalista que dominan el escenario de la actualidad y se posan sobre la idea de globalidad y globalización que pretende fungir como sistema hegemónico para el desarrollo de la humanidad. Por el otro, encontramos las formas de vida de los pueblos originarios, que representan una oposición para la ideología dominante. Esto nos recuerda la multiplicidad cultural existente, que tiene el deber de dirimir las diferencias desde el diálogo para posibilitar múltiples formas de vida.

La tesis del texto parte del humanismo, el cual se trata de edificar desde el siglo XIX, y toma como punto de partida el capitalismo, pero sin lograr una construcción exitosa. El texto "Humanidad y barbarie", de Pérez Tapias, ha planteado dudas respecto del humanismo que pueden contener los sistemas políticos actuales, por lo cual se realiza un análisis de esas posibilidades. La idea es mostrar cómo el sistema capitalista, desde sus raíces, se encuentra lejos de edificar un humanismo y muy cerca de la barbarie. En el texto de Tapias, *barbarie* se entiende como algo destructivo, lo cual conduce a una desintegración constante que imposibilita el desarrollo humano.

En la primera parte, se realizará un análisis tanto del sistema capitalista, como de las formas de vida de los pueblos originarios. La intención es resaltar las características de cada forma de organización social, mostrando su coincidencia o no con el humanismo.

En la segunda parte, se explicará el sentido humanista de cada sistema aunado a la experiencia democrática. La democracia es entendida como participación activa de cada ciudadano y no como una elección cubierta de pasividad.

Formas de vida en la sociedad actual

El mundo actual requiere un análisis exhaustivo. Para ello, debemos preguntarnos qué ocurre a nuestro alrededor y con nuestro supuesto desarrollo. Desde hace tiempo se cree haber elegido el mejor de los sistemas políticos-económicos, aquel que preservaba la libertad y la realización del sujeto y por el cual se velaría por los derechos del individuo como parte de la humanidad.

El lema que ha portado nuestro desarrollo político-económico encuentra su base en la libertad, en los derechos, en la igualdad, en el desarrollo y en el progreso. El espíritu positivo ha encarnado perfectamente con las ambiciones mencionadas y persigue la pretensión de encontrar realizado ese gran sueño.

La lucha contra los sistemas que mantenían al individuo como espectro que se mezclaba con su comunidad y que, en condiciones de igualdad, sin distinciones o jerarquías prolongadas arbitrariamente hacían del sujeto lo mismo que su compañero con el cual vivía, ha sido ganada. Se ha logrado excluir a esos sistemas que manifestaban un empobrecimiento por el poco desarrollo tecnológico y una pérdida de identidad, ante la igualdad exigida como una parte fundamental de la vida en común.

A partir de ello, se buscó un desarrollo que pretendía encontrarse en el sistema que favoreciera las diferencias y lograra preservar las individualidades. Dentro de éste, cada individuo podría expresarse como lo prefiriera y nunca se le forzaría a sucumbir ante lo idéntico o igualitario. Nos referimos al sistema capitalista.

El capitalismo ha sido un sistema económico-político que se mantuvo desde la base de la industrialización. Este último proceso tenía como eje el desarrollo productivo en cantidades capaces de abastecer a países completos. Con ello, no sólo aumentaría la producción, sino también los recursos económicos. La producción artesanal, entendida como producción unitaria, pasaría a ser reemplazada por una producción masificada. Las esperanzas del progreso se basaban en esta nueva práctica. De esta manera habría, también, un aumento en los empleos. ¡Grandiosa oportunidad para los obreros! Pasarían de ser campesinos empobrecidos a obreros acaudalados.

El capitalismo mantuvo en los obreros la esperanza de lograr la acumulación de riquezas, teniendo como medio su fuerza de trabajo para encontrar dicho propósito. La fuerza vital —lo único que poseía el obrero— sería su moneda de cambio para obtener, como recompensa, expresiones del capital que favorecieran sus formas de vida.

El obrero moría con la esperanza de lograr rozar de cerca los caudales en los que navegaban los capitalistas, lo cual era algo completamente ilusorio y nada factible para los explotados. La explotación fue la fórmula principal que permitió a los capitalistas llenarse de riquezas. El concepto de *plusvalía*

encuentra en esta práctica una resonancia importante, al punto de convertirse en uno de los principios del éxito en el escenario del capitalismo.

¿Quién ha decidido que el capitalismo sea el modelo predilecto de nuestras sociedades? ¿Cómo se decidió? Cual proceso político, la decisión se encontró en la élite,[1] pues no han sido las masas quienes han optado por desarrollar un modelo capitalista, sino aquellos que han tenido las posibilidades de invertir sus riquezas en formas de producción masiva para comenzar una nueva forma de comercio. Pero la esperanza no sólo se mantenía latente en las cuestiones económicas, sino también en las políticas.

El capitalismo advertía un funcionamiento democrático. Con ello se superaba todo proceso de arbitrariedad acaecido previamente y se daba lugar a una nueva forma de organización política.

Con lo anterior podríamos aspirar a una forma renovada de vida. Si el capitalismo traería consigo desarrollo y nuevas y mejores formas de vida, sería fácil especular que el desarrollo del individuo, como parte de la humanidad, también vendría acompañado y aparecería ante estos cambios.

Después de los procesos bélicos, donde se experimentaba un alejamiento de lo humano y una destrucción, toda esperanza reconstructiva parecía estar lejana. No obstante, el capitalismo y sus actores brindaban una visión renovada de lo que sería el futuro. La esperanza renacía.

La construcción de una humanidad libre aparecía como un objetivo prioritario que se encaminaba hacia un progreso, el cual surgía con mayor certeza ante un nuevo régimen político. Pero, al analizar el proceso y los cambios hacia los cuales giraba el capitalismo, encontramos cuestiones contrarias a las prometidas por dicho modelo económico-político.

En primer lugar, todos podemos formar parte del capitalismo, pero no de forma igualitaria. El capitalismo se gestó como resultado de un proceso de organización de feudos. Quienes lograron acumular capital durante el feudo abrían la posibilidad de contar con recursos que les permitieran participar en procesos de comercio. Poco a poco, esos habitantes construyeron gremios, pues notaron que, gestando una asociación con otros, en igualdad de condiciones, lograrían tener un mayor alcance para comerciar y, por tanto, hacer crecer su economía.

Estas pequeñas asociaciones fueron reclutando a los obreros cansados de laborar dentro de la explotación de los feudos con la ilusión de lograr convertirse, en algún momento, en dueños de su propio trabajo, tal como los gremios lo concebían. Entonces, los obreros tomaron parte en los procesos

[1] Esto no ha sido excepción al momento de instaurar un modelo político. Los modelos que brotaban de la lucha social terminaban manteniendo la decisión de su gobierno, desde un grupo pequeño que fungía como gobernante.

de producción que tanto necesitaban los gremios para lograr comerciar sus productos. A cambio, recibían un pago para que lograran una "vida digna".

De ello podemos concluir dos cosas: *a)* la división del trabajo está dominada por las personas que poseen los medios para el desarrollo de la producción y *b)* las vías para la ejecución del comercio. Es decir, desde el principio se trató de un proceso desigual, porque quienes logran tener los medios de producción es gracias al privilegio que ha logrado alguno de sus allegados o familiares, y gracias a esa cercanía terminan heredando capital. En este caso, la posibilidad de poseer los medios productivos sucede gracias a los procesos acumulativos en los que participan las personas.

Una persona que no tiene la posibilidad de heredar o acumular capital termina renunciando al hecho de posesión y desarrollo. Así, quien no logra esto sólo le queda su fuerza de trabajo. Los que comúnmente entregan su fuerza de trabajo, es decir, su vida, son los obreros, pues no tienen otra cosa que aportar excepto su fuerza vital entendida al servicio de la producción. Ahí encontramos una premisa radicalmente deshumanizante, porque se sustituye todo valor primordial del ser humano[2] por las posesiones que él mismo logra adquirir.

Para un obrero, lograr poseer es complicado. La estrategia de su trabajo está trazada, como bien anota Marx, a recibir lo indispensable para vivir al día y siempre volver al trabajo al día siguiente. De esta forma, el obrero no podrá renunciar a su labor, ya que, si lo hace, estaría renunciando también a su posibilidad de vivir.

En este último punto encontramos otro aspecto deshumanizante, puesto que se ha negado al individuo (en este caso, el obrero) la posibilidad de desarrollar otros ámbitos de su vida.[3] Roban al obrero las oportunidades de desarrollarse en la esfera educativa al no brindarle tiempo ni recursos para formarse, debido a que carece de acceso a instituciones que van más allá de una acreditación curricular de grados. De esta manera, no se le permite aspirar a otros comportamientos y transformaciones que darían resultados óptimos en su vida.

Por otro lado, encontramos que al obrero también se le niega la convivencia familiar, pues, al dedicar su tiempo exclusivamente a cuestiones laborales, dedica el restante (dadas las extensas y agotadoras jornadas) al descanso, si es posible pensar en ello. En consecuencia, el alejamiento familiar recae en dos aspectos: *a)* pérdida del autoconocimiento para su enfrentamiento con la cultura y *b)* cansancio al momento de la convivencia familiar, puesto que

[2] Desde el Renacimiento ya se había mencionado al ser humano como inalienable e inmodificable.

[3] En este punto, entendemos el desarrollo de la vida como desarrollo en el ámbito profesional, educativo, cultural, social y familiar.

los únicos momentos disponibles para su encuentro son aquellos en los que el individuo no cuenta con energía para otras actividades que no sean laborales. De esta manera, se pierde la convivencia con los miembros de la familia, hasta convertirse en un extraño dentro de su núcleo.

Sucede algo similar con el aspecto social. La sociabilidad a la que puede acceder el obrero es aquella que se gesta con sus mismos compañeros en espacios que llevan a un olvido pasajero de la dureza de su vida, pero que no le permiten una verdadera realización. Esto lo mantiene cifrado siempre en los mismos comportamientos y sin cambios en su vida. En específico, el ámbito de la cultura lo lleva al olvido de su tortuosa vida; es una cultura de la destrucción, en la cual se juega la destrucción del propio ser.

Así, vemos que los obreros, personas fundamentales en este sistema, quedan maniatados y a expensas de lo que una subjetividad de pretensión dominante decida para ellos. Ahí se doblega la promesa de la libertad, puesto que el obrero no tiene la mínima posibilidad de crear su vida.[4]

¿Y quienes pasan a formar parte de los obreros? Todas las personas que anteriormente eran poseedores de parcelas o partes del campo que trabajaban dentro de una producción artesanal para obtener recursos.

Las revoluciones industriales nos muestran esta trayectoria. Con el implemento de nuevas tecnologías, la producción artesanal queda "superada", para que, a partir de ese momento, se triplique en un tiempo impensable. Del mismo modo, el traslado de los productos acortará su temporalidad. No hay manera de que los obreros del campo[5] logren competir con la producción industrializada.

Como consecuencia de este fenómeno, los obreros del campo comienzan a perder ganancias y mercancía, pues para ellos es imposible obtener una remuneración digna por sus productos debido a que la producción industrializada, al realizarse masivamente, disminuye los costos. A los obreros que se quedan sin opción laboral se les brinda una salida: unirse al mundo capitalista, aportar su fuerza de trabajo y renunciar a su libertad.

Colocaremos esta última característica en la categoría de *deshumanización*, pues es inhumano obligar a los seres humanos a olvidar su forma originaria de vida e imponerles una que favorezca los intereses de unos pocos.

---

[4] Desde el pensamiento de Nietzsche, entendemos *libertad* como elemento creativo de la vida o según la afirmación del ser mismo. Para Kant, ser libre consiste en ser una persona autónoma y capaz de dictarse a sí misma su propia realización y funcionamiento moral. En ambas concepciones, la libertad para el obrero queda anulada, puesto que se encuentra condicionado a cumplir con lo que establece su empleador, si es que quiere mantener los pocos recursos que se extienden para la vida de carencias que se le permite.

[5] Así los denomina Mijaíl Bakunin en *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Rara Avis, pp. 160.

Con ello, los obreros y sus comunidades olvidan las formas de vivir para ser suplantadas por un nuevo régimen. Esto es brutal, porque se pretende olvidar las tradiciones que han conformado a las comunidades originarias durante gran parte de su existencia.

Aunque esa transformación está dada, aparece una distinción entre los obreros de campo y los pobladores originarios. Es un sutil cambio que ocurre en su labor. Por un lado, los obreros del campo aceptan y forman parte de una estructura capitalista y desde sus posibilidades ingresan a la mercantilización. Por otro, los pobladores originarios pueden o no dedicarse a las labores del campo, pero mantienen una resistencia por ingresar, de una manera frontal, a la forma capitalista de la vida; mantienen su estilo de vida, al margen y en conflicto con lo que marcan los sistemas externos, pero no abandonan su tradiciones o formas de vivir. En cambio, como mencioné en el primer caso, el obrero se distancia de su manera de vivir y abraza nuevas formas que le son impuestas desde el contexto político exterior, el cual llega, en algún momento, a alienarlo y absorberlo como parte de un sistema ideológico, tal como lo explicaremos en los párrafos siguientes.

Desde dicha perspectiva, al mantener esta lucha por sus tradiciones y formas de vida, los pueblos originarios mantienen vigente un humanismo. El humanismo no se encuentra dentro del orden de vida capitalista, como se ha demostrado en párrafos anteriores. El capitalismo roba la libertad y autonomía, condiciones necesarias para el humanismo.

La preservación de las tradiciones y de formas de cultura alterna expresan la multiplicidad cultural. Las culturas son múltiples no por la distinción de escenarios en los cuales aparecen, aunque esto es un factor importante, sino, por los lazos epistemológicos que establecen sobre los objetos de la realidad, que marcan las relaciones objetuales para el desarrollo de ésta.

Cada cultura mantiene en su interior una epistemología particular. No es posible afirmar que alguna cultura o civilización carezca de epistemología. Si esto fuera cierto, tendría que encontrarse una civilización o grupo social que se mantuviera al margen de lo objetual; es decir, sin establecer relación alguna con lo objetivo, de lo cual sólo podría aparecer una completa quietud, algo que no encontramos en las civilizaciones o grupos sociales que hasta ahora hemos logrado conocer.

Cada grupo social elige sus propios valores de manera antagónica, ya sea por la época que le antecede, ante la cual se oponen valores renovados, o por la significación del propio valor. En el primer caso, cuando se oponen valores temporales, ocurre una renovación de determinadas prácticas, lo cual permite mantener el funcionamiento de la tradición del grupo. Este cambio no es abrupto ni radical, sino que encuentra valores de permanencia.

En el segundo caso, donde se da el antagonismo por la oposición semántica del valor, resulta necesario mantener el proceso dialéctico (del cual ya nos hablaba Heráclito), que, lejos de paralizar y destruir, influyó de manera dinámica en la conformación del grupo social. Lo importante es la cabida de los valores sin dominar, puesto que ya no hay posibilidad de dinamismo o movilidad en el momento en el que intenta someterse. Esto último sucede con el capitalismo cuando pretende conservar una idea global que funcione indiscriminadamente sobre cualquier relación sujeto-objeto.

Rescatamos que todo valor adquiere su peso por su relación con los otros valores vigentes que le permiten aparecer. En el pleno sentido moral, aludiendo a la bondad y la maldad, podemos mencionar que preferimos la bondad porque de ello se obtiene un equilibrio con las partes que se encuentran involucradas en dichos actos y comportamientos, y postergamos la maldad porque de ello se obtiene un único beneficio para alguno en particular, lo cual es una parcialidad y no un equilibrio.

De nuevo, comparamos esto con el funcionamiento del capitalismo. El capitalismo no mantiene un beneficio ecuánime y distributivo, por lo que podemos enjuiciarlo como un modelo no bondadoso, pues no puede generar este equilibrio. El capitalismo mantiene las riquezas dentro de un grupo para mantenerlo vigente; este grupo se beneficia a sí mismo de sus formas de producir y sus transacciones, incluso, por encima de la vida de los otros miembros de la comunidad. Además, podemos detectar un funcionamiento egoísta del propio sistema, al cual no le interesa la permanencia común, sino la prevalencia individual. Ante ello nos preguntamos: ¿qué caso y qué valor puede tener un sistema que sólo vela por el interés de unos cuantos y evita el desarrollo de una mayoría?

La democracia dentro del capitalismo y la multiculturalidad

Con esto avanzamos para analizar la factibilidad de una democracia dentro del régimen capitalista y las formas de vida de los pueblos originarios.

Para llevar a cabo el análisis, es importante preconfigurar el concepto *democracia*. Por democracia entendemos una forma de gobierno que requiere —y, de hecho, exige— como compromiso individual la participación de cada uno de los miembros que conforman el grupo social en el cual tendrá lugar esta organización.

Dentro de los pueblos originarios encontramos poblaciones herméticas, en cuanto a sus formas de vida y valores de grupo; para dichas poblaciones no es sencilla la adopción de agentes externos. Esto ocurre no con un afán de exclusión, pero sí de protección. Múltiples ataques y desgracias han dilapidado a vastas comunidades originarias; sobre todo, cuando se ha mostrado tanta flexibilidad para el funcionamiento del grupo social. Por ello,

mencionamos esta actitud como una estrategia de protección, más que un sentimiento de exclusión.

No obstante, todo aquel que se encuentre dispuesto al compromiso y a la adopción de las formas de vida de los pueblos originarios tras completar una serie de ritos, los cuales son ejercidos por los miembros de la propia comunidad, es recibido fraternalmente como parte de sus miembros. La confianza, la participación y los cargos también le son conferidos, ya que el miembro de una comunidad requiere compromisos que ayuden a la edificación de aquélla.

Si bien es cierto que en algunas de las comunidades de los pueblos originarios prevalece un sistema de castas, este sistema no es radical ni de un completo dominio, sino que parece un sistema rotativo, con el cual tratan de afianzarse características determinadas para que sus pobladores aseguren el mantenimiento vital.

Al mantener una organización por comunidades, el número de sus integrantes posibilita el diálogo directo y pleno; con ello se ratifica la participación genuina de cada uno. Lograr escuchar y dialogar es complicado para las comunidades con vasta población.

Al momento de repartir los recursos, existe un flujo para cada miembro. La misma confianza que gesta a las comunidades originarias lleva a la gratitud y el apoyo desinteresado, lo cual es un factor primordial para vivir en sociedad. Recordemos que lo que nos hace humanos es el proceso de sociabilización, práctica altamente realizada entre las comunidades de los pueblos originarios.

El sentimiento y la construcción moral evitan los procesos de corrupción en los pueblos originarios. Sentir ese compromiso social con el otro, como si fuera yo mismo, es el ideal aristotélico, según el cual en un grupo social dominado por las relaciones de amistad resultaría innecesaria la fuerza y el castigo. No es que dichas comunidades estén exclusas de normas, pues desde su fundación mantienen reglas que permiten el desarrollo de sus integrantes y la preservación de la comunidad.

En los pueblos originarios existe un cierto funcionamiento democrático. Lo reconocemos por la participación y el compromiso moral con los compañeros de comunidad. Preocuparse por el otro es parte de un funcionamiento del cuidado del otro y de la construcción del espacio público. La democracia requiere ese espacio para lograr la interacción y el diálogo.

En contraste, si pensamos con estos mismos elementos al sistema capitalista, éste no funciona bajo un hermetismo, pues mantiene un canal abierto a las posibilidades y se vuelve flexible. ¡Todo se puede! ¡Todo es posible! Es el lema del mundo capitalista. No obstante, este lema no incluye como parte de su tautología la condición de que todo es posible en tanto se cuente con recurso que posibilite y materialice cada opción.

El capital es el eje central de este sistema. La cultura se encuentra marginada por el capital, de manera que su división de clases sociales se determina en función de la acumulación de éste. Así que, en el aparente sistema abierto, se encuentra una exclusión visible de dominio de las clases sociales altas que son quienes mantienen una mayor acumulación de capital.

Las clases sociales altas tienen acceso a mejores servicios, los cuales las bajas no podrían imaginar costear. La anhelada posibilidad se rompe al tratar de cubrir los costos de servicios de salud, educación y cultura, bienes a los que se denomina *cultura general*. Tal situación deja como personas incultas a quienes no pueden acceder a ella, sin reparar en que la posibilidad es una opción elitista.

Para cerrar este punto, observaremos que el capitalismo no mantiene una apertura real, al mismo tiempo que tampoco se posa sobre un hermetismo pronunciado. Esto deja la posibilidad moribunda para que todo aquel que cuente con el suficiente capital forme parte de su alta cultura.

Evidentemente, el capitalismo desfavorece la comunicación dialogal e inclusiva, puesto que es un sistema de pocos gobernantes (aquellos que mantienen el capital en su poder) y muchos gobernados (quienes somos piezas reemplazables para el sistema). El diálogo se logra desde las partes dominantes. Éstas determinan lo que es mejor para el resto de gobernados, a quienes después se consulta su elección, pero en ningún momento se les solicita o exige su participación de forma creativa para la construcción social.

El capitalismo es un sistema de creación de masas, donde se crean elementos culturales que después son permeados como opciones para los habitantes de un grupo social. Estos elementos culturales satisfacen inequívocamente las necesidades de cada miembro, sin importar la divergencia de contexto o temporalidad; la necesidad es creada y, de igual forma, solucionada de manera genérica.

La preocupación por satisfacer las necesidades propias se permea en la necesidad de asegurar los recursos necesarios para la persistencia de lo propio.[6] Esta situación, lejos de contribuir con los otros, nos sitúa en un enfrentamiento con los otros. El egoísmo del que ya hablábamos se encuentra vigente y naciente en cada relación.

Las sociedades capitalistas han generado un hastío ante la sociabilidad humana. Continuamente se escucha a sus miembros rehusarse a la convivencia con los demás. Asimismo, esta preocupación excesiva por hacer prevalecer lo propio roba toda oportunidad de sociabilidad entre los habitantes.

No importa lo que se tenga que realizar con el objetivo de mantener vigente lo propio. Los medios serán siempre aceptados sólo si se cumple el fin,

[6] Como parte de lo propio, entendemos el "yo" y su extensión del "yo" en las figuras que resuenan su familiaridad.

aunque esto perjudique al otro. El concepto de *Otro* se ha borrado y pasa a formar parte de las palabras que señalan lo extraño, lo que me es ajeno, con lo que no hay posibilidad de coincidir.

Si no se siente aprecio por lo Otro, es imposible llegar a mantener valores morales que se encuentren dotados de compromiso por la comunidad y para la creación del espacio público. Ante la falta de valores morales, aparece como elemento cofundador la corrupción. Si todo se trata de capital y no importa el medio por el cual se consiga con el fin de tenerlo, la corrupción pasa a ser una opción para el tránsito de estas sociedades.

La participación de los miembros de las sociedades capitalistas se encuentra empobrecida por la corrupción existente dentro de éstas. Los ciudadanos llamados a la participación son aquellos elegidos por la élite de los mismos gobernantes. En ello radica su posibilidad de participación y de acción.

Conclusiones

El capitalismo no ha logrado cumplir las promesas establecidas como parte de un sistema político-económico benévolo para la humanidad.

La humanidad ha confiado en la premisa de desarrollo humano que vendía el capitalismo, el cual no se ha logrado concretar, dado que por el funcionamiento de sus elementos se muestra como un sistema no humanista.

La forma de vida de los pueblos originarios se muestra como alternativa de organización política con cabida al humanismo, ya que revela su contraposición al rapaz capitalismo y como una afirmación de la multiplicidad en contraste con la idea de globalizar un modo de vida.

El desarrollo de la práctica moral se encuentra mayormente realizado dentro de las comunidades originarias, dado su sentido de compañerismo y preocupación por sus conciudadanos. Esa forma de actuar propicia la construcción del espacio público y abierto a la interacción por parte de los miembros de la comunidad.

Dada la creación del espacio público desde la sociabilización de los integrantes de la comunidad, existe un espacio para las prácticas democráticas, las cuales no se sustentan en la práctica democrática actual, sino en una práctica democrática activa, gracias al compromiso social y los valores que se permean dentro del mismo grupo.

En contraste, en las sociedades capitalistas, el sujeto tiende a la individualización y a exigir condiciones que favorecen únicamente a su estructura particular. No importa qué medios se empleen: lo importante es prevalecer de cualquier manera. Tal conducta no facilita un desarrollo moral pensado para el bien público, y es ahí donde se activa la moralidad del oportunismo, aquel que favorece únicamente el beneficio individual.

El sistema capitalista está lejos de favorecer el humanismo, pues con prácticas dominantes fomenta la destrucción y desvalorización de los pueblos originarios, donde se resguarda la tradición, los valores y un humanismo que ha sido infravalorado y al que se ha negado su libertad.

XENOFOBIA Y BARBARIE MORAL EN MÉXICO. PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD EN EL MARCO EDUCATIVO DEMOCRÁTICO DE PÉREZ TAPIAS

XENOPHOBIA AND MORAL BARBARISM IN MEXICO. PROPOSAL FOR INTERCULTURALITY IN THE DEMOCRATIC EDUCATIONAL FRAMEWORK OF PEREZ TAPIAS

Emanuel Cubias Ibarra *

Resumen Este ensayo tiene el propósito de visibilizar el problema de la xenofobia en México, el cual pasa inadvertido, a pesar de ser un país caracterizado por sus fuertes valores humanitarios. La xenofobia con sus múltiples variables es un fenómeno sociocultural que persiste porque se adapta a los contextos históricos conforme transcurren. En la actualidad, su estudio es de gran importancia debido a la fuerte vinculación intercultural y a la globalización que permite conectarnos con todas las partes del mundo, lo cual brinda inmensos beneficios, pero también constantes peligros para los más vulnerables. Para esta situación, proponemos las ideas de Pérez Tapias como el *homo moralis*, con el objetivo de lograr una convivencia transcultural sostenida en la educación democratizada.

Abstract This essay has the purpose of making visible the problem of xenophobia in Mexico. A problem that goes unnoticed as it is a country that has been characterized by its strong humanitarian values. Xenophobia with its multiple variables is a sociocultural phenomenon that persists in a way that adapts to historical contexts as they pass. Today its study is of great importance due to the strong intercultural link and globalization that allows us to connect with all parts of the world, providing us with enormous benefits, but with constant dangers for the most vulnerable. For this situation we propose the ideas of Perez Tapias for a sustained transcultural coexistence in democratized education and *homo moralis*.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Interculturalidad, xenofobia, alteridad, educación democrática, *homo moralis*, transculturalidad, migración

Keywords
Interculturality, xenophobia, alterity, democratic education, *homo moralis*, transculturality, migration

Es bien sabido que se ha catalogado a México como un lugar con fuertes valores humanitarios que brindan apoyo a otros países. Los ejemplos abundan, sin embargo, hay hechos que no se mencionan y menos entre nosotros mismos, los mexicanos, y es que cuando se trata de ayudar al territorio propio estamos en disposición de solidaridad. Pero esto puede cambiar al hablar de migración, sobre todo, de países menos desarrollados que el nuestro, es decir, centro y Sudamérica. Ahí podemos notar otro comportamiento en el mexicano.

A partir de dicha postura, ahondaremos en tres perspectivas. La primera son los vestigios del ser humano como un ser andante, a partir de los cuales se manifestará tanto la naturaleza de ir caminando, como la de la discriminación o barbarie. En la segunda, ahondaremos en la significación de *xenofobia* y sus expresiones en el México actual, respecto al caso de las caravanas migratorias que se dieron en 2018. Por último, abordaremos el término *barbarie moral* del filósofo Pérez Tapias, con el cual *1)* establece una problemática racial y despectiva que, en lugar de minimizarse, se acentúa y *2)* propone una ética democratizada y una educación transcultural, a fin de construir un *homo moralis* abierto a la alteridad.

El hombre, un ser andante

Comenzaré el texto con una descripción cultural y social de una conversación atemporal entre Hegel y Byung-Chul en la que hablan sobre la mezcla entre las culturas antiguas, sobre todo, la griega:

> En las lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Hegel señala respecto de la génesis de la cultura griega, que es sabido que los comienzos de la cultura coinciden con la llegada de los extranjeros a Grecia. Es constitutivo del origen de la cultura griega la llegada de los extranjeros. Los griegos conservarían agradecidos el recuerdo de esta llegada en su mitología. De aquí que Prometeo provenga del Cáucaso. El mismo pueblo griego se ha desarrollado a partir de

una colluvies, que significa, originalmente, barro, inmundicia, mezcolanza, desorden o barullo.[1]

Ambos autores confirman el tema central del ensayo, a saber, la naturaleza de la migración a través del tiempo. Desde sus inicios en la historia natural, los seres humanos se han caracterizado por ser animales que buscan mejor clima, mejor vegetación y la época idónea para la supervivencia; ese hecho no nos ha privado de transformarnos y adaptarnos al entorno sociocultural e histórico. No obstante, tal situación genera caos y una paradoja al hablar de migración, lo cual se denomina *xenofobia*: "Se trata de una verdadera paradoja: por un lado, la globalización del planeta se ha incrementado y por el otro, se ven aumentadas y diversificadas la descalificación, la agresión y la intolerancia social".[2]

Aunque tratamos de reducir el fenómeno de la xenofobia al siglo en que habitamos y al lugar específico en el que vivimos, es importante recalcar que este miedo a lo que denominamos *el otro* es un miedo y un rechazo que desde tiempos inmemoriales ha estado presente. Son los mismos griegos quienes, a pesar de estar conformados por una mezcla, por ese barro que los une, en algún punto comienzan a sentir un desprecio por lo que denominaron *bárbaros*.

> Los griegos —y con ello nos referimos a los varones libres— habían incorporado muchos ritos y mitos de distintas culturas como la cretense, la asiria, la mesopotámica y la egipcia. Sin embargo, en este periodo estas aportaciones fueron apropiadas por los griegos como si hubiesen sido originalmente suyas. Así, los antiguos griegos desconocieron los aportes culturales que los pueblos que habitaban más allá del Mar Egeo les brindaron, construyendo la certeza de que la cultura griega era original y superior a las demás. Las otras culturas empezaron a ser consideradas como bárbaras y primitivas.[3]

A pesar de que el ser humano siempre se ha encontrado andando o en movimiento, esta pequeña alusión a los griegos resalta las interacciones que se pueden presentar al momento en el que las civilizaciones se territorializan y establecen una cultura, una política, un lenguaje y una identidad colectiva

---

[1] Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad* (trad. de Florencia Gaillour), Barcelona, Herder, 2018, pp. 13, 14.

[2] Edgar Morales y Guadalupe Carrillo, *Expresiones relevantes de la xenofobia en México en el siglo XX y en los primeros años del siglo XXI* [en línea], Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 89, http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/57987

[3] Jimena Rodríguez, Diego Morales, Olivia Gall y Eugenia Iturriaga, *¿Qué es y cómo se manifiesta la xenofobia?,* México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2020, p. 8.

frente a lo extranjero, ajeno, extraño o simplemente distinto. Las personas extranjeras nos pueden parecer “extrañas” porque hablan una lengua que no entendemos; pueden vestir de diferente manera, comer alimentos muy distintos o poco comunes para nosotros; tener otras tradiciones y costumbres de las que quizás nunca habíamos escuchado, practicar otras religiones o, en general, no compartir nuestra forma de entender el mundo.[4]

Cuando hablamos de ética, política y epistemológicamente de migración, realizamos una separación entre lo uno y lo otro, entre sujeto y sujeto, entre el nosotros y los otros, y esto ocasiona una conversación incómoda, por hablar lo menos posible, hasta llegar a una incomprensión mayor que genera inconformidad y estragos en comunidades no abarcadas a una estructura social.

Qué es la xenofobia

La palabra *xenofobia* tiene sus raíces en la Grecia antigua con la palabra *xenos,* cuyo significado es “extranjero”. En ese entonces, *xenos* hacía referencia a quienes estaban fuera de la comunidad. Entendemos *comunidad* como unidad social con lazos de tradición, de memoria, de herencia y con leyendas compartidas.[5] Por su parte, *phobos* significa “miedo”, e incluso “pavor” o “terror”.

La paradoja que se mencionó más arriba se presenta desde el lugar y tiempo donde nace la palabra *xenofobia.* Entre lo que Hegel menciona sobre el nacimiento de la sociedad griega y la etimología de la palabra, encontramos un problema que va más allá de las letras y que tiene que ver con la interacción entre hombres. El problema aumenta cuando nos damos cuenta de que esto no se acaba aquí, pues en la actualidad el hombre sigue teniendo problemas cuando hablamos de alteridad y hospitalidad con el otro. Aunque lo mínimo sería decir respeto y tolerancia. De manera inherente, tendemos a necesitar absorber a nuestra razón y criterio todo aquello que no nos es fácil, a fin de moldearlo a nuestro campo de entendimiento.

Los factores que dan razón de ser pueden ser múltiples, desde la incomprensión, hasta la denigración y el racismo.

> La xenofobia suele ser percibida simplemente como el rechazo al extranjero por parte de la población de un país. Generalmente, se piensa que tiene como única manifestación el disgusto ante los extranjeros que están de paso o que llegan a vivir a una nación provenientes de un país vecino o de países geográficamente

[4] *Ibidem,* p. 13.

[5] Pablo Yankelevich, *Xenofobia: identidad y alteridad. Racismo y xenofobia en México* (Diplomado en línea), México, Red Integra/Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2018.

lejanos, pero la realidad es que se trata de un fenómeno complejo que se concreta de muchas maneras y adopta distintas expresiones.[6]

En estas páginas, es complicado explicar todas las implicaciones de la xenofobia y los distintos puntos de vista desde donde se observa filosóficamente hablando, por lo que sólo la abordaré desde un modelo histórico-actual.

La xenofobia en México

México se caracteriza por ser un país solidario y apoyar a la humanidad, llevando a cabo colectas, brigadas y movimientos sociales que empatizan con países que están pasando por una contingencia geológica, política o social.

Un ejemplo es el asilo político a los académicos españoles que durante la dictadura franquista llegaron a tierras hispánicas, donde algunos pensadores encontraron un cálido refugio.[7] Lo mismo sucedió durante las dictaduras en Chile y Argentina, pues México abrió sus puertas como símbolo de solidaridad y hospitalidad tanto a los chilenos, como a los argentinos que lograron llegar hasta el último país en el norte hispanohablante de América.

También puedo mencionar el caso del tsunami de 2004 en Indonesia; al respecto, en un artículo de *El Universal* se lee lo siguiente: "El país asiático destacó la solidaridad de los mexicanos, en particular de la Secretaría de Marina Armada de México (Semar), por la ayuda humanitaria que le fue enviada [...] para ello, el gobierno mexicano organizó la operación Fraternidad Internacional, mediante la cual la Semar envió los buques 'Usumacinta', 'Papaloapan' y 'Zapoteco', de la Armada de México, con mil 480 toneladas de ayuda humanitaria".[8]

Sin embargo, no siempre sucede igual. México ha tenido participaciones importantes dentro de la historia universal, pero cuando llega el momento en que el otro siendo el otro —completamente ajeno a nuestras perspectivas— arriba al país, surgen actitudes xenófobas hacia los extranjeros y los nativos. Tal es el caso de comunidades donde existe una interacción cotidiana entre autóctonos y población en general; ahí se pueden dar muchos casos de discriminación y racismo. Cuatro de cada diez personas pertenecientes a grupos étnicos consideran que tienen más problemas para conseguir trabajo. Estados como Baja California y Baja California Sur tienen un índice

[6] E. Morales y G. Carrillo, *op. cit.*, p. 87.

[7] *Idem.*

[8] *Notimex* y *El Universal*, "Reconoce Indonesia apoyo de México tras el tsunami de 2004", *El universal* [en línea], 2008, https://archivo.eluniversal.com.mx/notas/476936.html

de discriminación de 58.6%, según estadísticas del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.[9]

No todos los inmigrantes reciben el mismo trato por parte de la población mexicana. No se percibe igual a un extranjero europeo o a un estadounidense que a un extranjero de origen africano, asiático o centroamericano.[10]

En México uno de los momentos más memorables de xenofobia, aunque no se reduzca a éste, es el acontecimiento masivo de 2018 con la denominada *caravana migratoria centroamericana*.

La xenofobia mexicana en las caravanas centroamericanas

En 2018, hubo un evento que marcó y saltó el interés a nivel mundial sobre el tema de la xenofobia en México: las caravanas migratorias que partieron de Centroamérica, en su mayoría de Honduras, con destino a Estados Unidos en busca de mayores y mejores oportunidades de una vida digna; esa vida que se presenta como "el sueño americano". El recorrido era de, aproximadamente, cinco mil kilómetros, de Honduras, hasta el norte de Tijuana.[11]

> La primera caravana cruzó la frontera sur de México el 19 de octubre [de 2018] tres semanas después, el 10 de noviembre, arribó a Tijuana el primer grupo de la caravana [con] un poco más de 80 personas miembros de la comunidad LGBTTTIQ. Al paso de los días, fueron llegando a la ciudad cientos de personas hasta ser miles. El gobierno municipal habilitó la unidad deportiva "Benito Juárez" como albergue, la cual tenía capacidad para dos mil personas. Para el 28 de noviembre, ya eran más de seis mil personas las que se encontraban en dicho espacio.[12]

Ante tal situación, México no hizo esperar los apoyos a lo largo y ancho del recorrido; en estados como Chiapas se auxilió a la caravana con seguridad pública, víveres y vítores por parte de la comunidad, como sinónimo de solidaridad y fraternidad ante su recorrido inicial.[13] No obstante, las inconformidades llegaron.

---

[9] J. Rodríguez, D. Morales, O. Gall y E. Iturriaga, *op. cit.*

[10] E. Morales y G. Carrillo, *op. cit.*, p. 95.

[11] José Valenzuela (coord.), *Caminos del éxodo humano. Las caravanas de migrantes centroamericanos,* México, Gedisa, 2019, p. 134.

[12] Gobierno de México, *Caravanas migrantes de Centroamérica* [en línea], México, 4 de noviembre de 2022, https://www.colef.mx/estemes/caravanas-migrantes-de-centroamericanos/

[13] Elías Camhaji, "La caravana de migrantes. La xenofobia sale a las calles de Tijuana", *El País* [en línea], México, 19 de noviembre de 2018, https://elpais.com/internacional/2018/10/21/actualidad/1540131254_334776.html

En el periódico *El País,* el artículo del 19 de noviembre de 2018 documenta que aproximadamente 300 tijuanenses salieron molestos hacia la unidad deportiva, inconformes por la retención de los migrantes centroamericanos en la ciudad. Algunos entrevistados mostraban su molestia en pancartas: "Hemos tomado la bandera de defender nuestra patria; estamos en contra de invasores ilegales"; "una invasión disfrazada de migración"; "no más caravanas"; "lacras".[14]

Otro órgano que contribuyó a la inconformidad fue el político. El primer elemento que sobresale en este panorama es el periodo de transición entre Enrique Peña Nieto y Andrés Manuel López Obrador. Dentro de esta desestabilización, los centroamericanos logran realizar su recorrido, pero en un país que no sólo está en cambio administrativo, sino que también se proclama como una nueva era, en la famosa y controversial *Cuarta transformación*. En ese contexto, y aunque López Obrador mantenía una promesa de fraternidad y apertura, el problema vino en seguida al ser el patio trasero de los intereses de Estados Unidos. El presidente en turno, Donald Trump fue tajante en su postura sobre la inmigración, de la que destacan dos acontecimientos: la amenaza de aranceles hasta 25% al país mexicano y el desplazamiento de tropas militares de hasta 5 200 miembros en la zona fronteriza más vulnerable entre Estados Unidos y México;[15] a esto se agregan los movimientos civiles que fortalecieron las fronteras con su presencia e inconformidad.

> Donald Trump dio este jueves un paso más allá en su tensa relación con México y la batalla contra la inmigración irregular y anunció un arancel de 5% en todos los productos importados del país vecino a partir del 10 de junio. Este gravamen, dijo, irá aumentando gradualmente —hasta 25%— mientras no perciba una mejora en el control sin papeles, un asunto que el presidente de Estados Unidos ya recriminó [durante el] Gobierno de Enrique Peña Nieto y ahora en el de Andrés Manuel López Obrador.[16]

Ahora bien, que México se haya visto envuelto en semejante descontento no hace del país una zona que políticamente haya abierto las puertas a la caravana centroamericana para una posibilidad de instancia en nuestro

[14] *Idem.*

[15] Joan Faus, "Trump envía 5 200 soldados a la frontera ante el avance de la caravana migratoria", *El País* [en línea], Washington, 31 de octubre de 2018, https://elpais.com/internacional/2018/10/29/estados_unidos/1540833208_045829.html

[16] Amanda Mars, Pablo Ximénez de Sandoval e Ignacio Fariza, "Trump anuncia un arancel general del 5% a México como castigo por la inmigración irregular", *El País* [en línea], Washington, 31 de mayo de 2019, https://elpais.com/internacional/2019/05/31/estados_unidos/1559256743_016777.html

territorio. Debido a los acontecimientos gestados por la denominada *inmigración irregular de las caravanas*, las políticas migratorias han cambiado, exponiendo un corte de militarización y, en consecuencia, un despliegue de la Guardia Nacional en las fronteras del sur del país.

> La política migratoria mexicana ha experimentado un proceso de militarización, que es verificable a partir de tres elementos: *1)* la intervención de la Guardia Nacional en la ejecución de la política migratoria con fundamento en la ley que regula a esta corporación y que excede a la Ley de la Policía Federal, la cual fue suprimida con la creación de la propia Guardia Nacional; *2)* la asunción del control migratorio por parte de las Fuerzas Armadas, incluyendo el incremento del despliegue de elementos castrenses en cruces fronterizos; y *3)* la colocación de militares y exmilitares en puestos clave del Instituto Nacional de Migración.[17]

Ante dicho contexto, las políticas migratorias han conjugado una serie de actos racistas, xenófobos y discriminatorios ante las comunidades centroamericanas, tales como el uso excesivo de fuerza, violencia contra las mujeres o la eliminación de los derechos humanos en personas con documentación en regla para transitar por el país.[18]

Aunado a ello, están las leyes migratorias que México ha tenido desde la primera ley de migración, promulgada en 2008. En ella encontramos problemas como la subordinación del respeto a los derechos humanos, a la preservación de la seguridad nacional y a la soberanía, lo que perpetúa el enfoque criminalizador de la migración, el sostenimiento de un control policiaco de los flujos migratorios, la omisión de elementos de la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y sus Familiares —suscrita por México desde 2003—, así como la exclusión del ofrecimiento de una visa de tránsito que, *de facto*, eliminó la categoría de *migrante en tránsito* (o *transmigrante*), lo cual hizo que esta población quedara invisibilizada y vulnerable.[19]

Ninguno de esos aspectos figura en el consciente colectivo, sino que son realizaciones que parecen ser justificadas como defensa de la nación, la cultura y la identidad de un país en el cual, desde diversos ángulos, se puede ver como una esteganografía, como un dolor producto de diversas invasiones,

[17] Alicia Moncada y Eduardo Rojas, *Bajo la bota. Militarización de la política migratoria en México* [en línea], México, Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho, 2022, p. 8, https://sinfronteras.org.mx/wp-content/uploads/2020/02/Informe-Bajo-la-Bota_240522.pdf

[18] *Idem.*

[19] J. Rodríguez, D. Morales, O. Gall y E. Iturriaga, *op. cit.*

de una historia donde la constante es el sometimiento de sus habitantes al país que se vende y ante el cual pierde o subyuga por intereses que no parecen ser en beneficio de la población. Empero, esto parece acrecentar que el mexicano voltee la cara hacia lo que puede considerar inferior, a fin de llevar a cabo los mismos actos despreciables, como si el complejo de inferioridad del que habla Samuel Ramos fuera cierto y ya no sólo se somatizara a las mujeres, sino a todo aquello que para el mexicano valga menos. Esto es lo que los griegos hicieron al denominar a los extranjeros *bárbaros* o *primitivos.*

La barbarie moral

¿Qué podemos decir del comportamiento del mexicano desde sus esferas sociales y políticas en cuanto se enfrenta al otro? ¿Acaso se justifica que el mexicano trate de defender su tierra de esa manera? ¿No existe ninguna vía en la que sea posible generar una formación de convivio con el otro?

Los fenómenos de racismo y xenofobia que cobran cada vez más fuerza en las sociedades occidentales son el síntoma de que la "enfermedad" llamada *barbarie* no está erradicada del todo.[20] En su ensayo sobre la barbarie, Pérez Tapias realiza un análisis exhaustivo de las repercusiones que hay cuando un grupo de personas cataloga a otro como *bárbaro;* el motivo puede ser cualquiera de los mencionados. Lo importante en este punto de la investigación es virar al puerto que nos lleva Pérez Tapias, a las consecuencias que implica un comportamiento bajo una discriminación, marginación o eliminación de los derechos humanos o, en algunos casos, de las garantías individuales.

Podemos ser la civilización más avanzada en cuestiones científicas, sociales y políticas o ser un país que popularmente se denomine *primermundista*, que ha logrado regular su índice de natalidad y mortalidad, y estar preparado para eventos catastróficos como una pandemia. Sin embargo, si nuestro país niega al otro como ser humano, estamos ante una barbarie que subyuga y somete. Aquí es importante reconocer que dicho comportamiento o actitud concibe relaciones interpersonales deshumanizantes que van en contra de lo que el mismo Kant postulaba en su imperativo categórico al expresar un trato teleológico hacia el hombre. Habrá *barbarie* donde haya un trato *in*humano que *des*humaniza, trato inhumano hacia el *otro*, que le niega su dignidad humana y que deshumaniza, también, al que lo inflige.[21] Por su parte, aunque la barbarie se ha mantenido en la historia de la humanidad y ha ocasionado múltiples actos violentos —como las invasiones en

[20] José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'", *Gazeta de Antropología* [en línea], Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 2, https://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Pérez Tapias.pdf

[21] *Ibidem,* p. 12.

África, América y Asia y los actos bélicos en una supuesta defensa para la implantación de un sistema político-democrático y una economía liberal a países de medio oriente, como el caso de Estados Unidos en Afganistán—, esta situación se ha transformado a lo largo del tiempo y ha tenido justificantes de todo tipo para implantarse en nuestras relaciones interculturales.

Reduciremos el tipo de barbarie a la que nosotros nos referimos al corte moral; esa barbarie que hace bárbaro, no aquel que no entra en un parámetro establecido de "civilización", sino aquel que, además de devaluar, deshumaniza, hiere y fractura las distintas culturas que no encajan con la comprensión y entendimiento de aquellos que se dicen ser civilizados y que, en razón de la razón y por medio de la irracionalidad bélica, pretenden imponer su cultura a los otros. Si la *barbarie cultural* se refería a la *humanidad* (injustamente) devaluada del *otro*, la *barbarie moral* se refiere a la deshumanización de quien no trata al otro con el respeto que su *humanidad* exige.[22]

La moral transcultural y la ética democratizada

Como se mencionó al principio del texto, el hombre connaturalmente es andante y por desgracia hasta el día de hoy los problemas persisten, porque no se ha logrado una convivencia sostenida entre las culturas. Sí se ha hablado de la multiculturalidad y no cabe duda que está presente, ejemplo de ello son los fenómenos migratorios o turísticos, donde hay nativos con diferencias culturales que, a pesar de ser hijos de la misma tierra, a menudo tienen conflictos porque ni política ni moralmente se ha realizado un acto de conciencia en el que perpetúen acciones comunicativas de beneficios bilaterales.

Para esta valoración comunicativa, Hernández Sacristán parte de la idea de que en realidad las diferencias entre culturas no tienen que ver con connotaciones sustanciales en el modo de vivir, sino únicamente son de alcance normativo. Lo que planteamos es que las culturas no difieren sustancialmente en lo que se refiere al tipo de valores que debemos poner en juego para hacer posible la construcción de lo social-individual, sino, más bien, en lo que se refiere al diferente alcance normativo que se asigna a dichos valores.[23] La teoría que marca el autor se recoge de las propuestas hechas por las retóricas de continuidad y discontinuidad de Kenneth Burke.

Ante esta premisa, la retórica de continuidad y discontinuidad sostiene que existe una serie de principios o valores que, siendo antagónicos —pero no por eso incompatibles—, en las sociedades y las culturas presentan

[22] *Idem.*

[23] Carlos Hernández, "Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa", ponencia *Estrategias del decir y valores culturales en debate*, Congreso Internacional: *Análisis del discurso: Lengua, cultura, valores*, Pamplona, 2002, p. 2.

rasgos distintivos que esencialmente no los hacen diferentes. Esto hace ver los valores culturales como un tipo de norma genérica rectora o evaluadora de la conducta social, aunque no por eso determinante. Ejemplo de ello puede ser la función supletoria de lo cultural que, en algunos casos, suspende el *ethos*, el cual en situaciones límite pone en peligro incluso a la misma civilización.

Vista así la dinámica social, la postura de Hernández Sacristán es que el principio de entendimiento intercultural podría sostener una transculturalidad donde las concepciones básicas de las relaciones sociales presentan un trasunto y, al mismo tiempo, son reforzadas por determinadas características de las praxis conversacionales o, en general, comunicativas.[24] Es ante la concepción de transculturalidad que la armonización intercultural propone comportamientos éticos que inicialmente sostendrían dimensiones paidéticas y creativas para una formación social más sólida y civilizatoria, mitigando así conductas racistas y xenófobas.

En ese sentido paidético y creativo, Pérez Tapias considera que la educación intercultural y la moral democratizada consolidan una transformación en las dinámicas sociales, donde, a finalidad del autor, se promulga una búsqueda humanista.

En principio, la educación se ha desarrollado como formación monoculturalista, siempre contrastando la convivencia real intercultural. Factores como el nacionalismo y el poder de identidad cultural terminan germinando en la percepción y conducta colectiva, donde los choques de civilizaciones se pueden ver fraguados al llevarse a cabo, dando por entendido un desdeño hacia las personas que catalogamos simplemente como otros (término poderosamente fáctico al denominarlo así, dando una alteridad que enriquece o aporta).

La postura de la educación intercultural pretende establecer una formación de actitudes que logren reivindicar los derechos humanos hacia aquellos a los que se les quita, ya sea por medio de comentarios xenofóbicos, racistas o discriminatorios. Dicha educación se mantiene como punto intermedio entre diálogos y relaciones y entre el sistema macrocósmico social y microcósmico escolar.[25]

Para Pérez Tapias, la educación intercultural está consolidada como una educación de carácter democrático radical, donde la dinámica ética se mantiene debido al reconocimiento recíproco, la dignidad humana y el diálogo como condiciones ético-políticas de la humanización para los valores de una vida digna.

---

[24] *Idem.*

[25] J. A. Pérez Tapias, "Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización", *Aldea Mundo* [en línea], Universidad de los Andes, Táchira, 2000, pp. 34-43, https://www.redalyc.org/pdf/543/54300805.pdf

Los puntos de fuga ante la transformación educativa se recorren mediante dos aspectos. Por un lado, tenemos esta educación democratizada que forma el carácter de reciprocidad mediante un núcleo fundamental ético en el que la tolerancia, la solidaridad, la responsabilidad y la participación ciudadana la fomentan. Por otro, el término *homo moralis* consigue entrelazar los fundamentos éticos con la política democrática. Al respecto, Pérez Tapias comenta: “El valor de la democracia no se limita a la *instrumentalidad* de un proceder ‘civilizado’ para articular un eficiente equilibrio de poderes y para abordar, desde un marco de poder político suficientemente legitimado, la resolución de conflictos [políticos], la toma de decisiones que afectan a la colectividad y el control de su ejecución, sino que, además, supone un *valor ético* en sí misma”. [26]

La formación educativa vinculada en un encuadre intercultural con una moral de carácter democratizador encuentra la esperanza que profesa Pérez Tapias para una dinámica social, donde la interculturalidad o transculturalidad se lleva más allá de lo que el multiculturalismo manifiesta. “Una *moral democrática* estriba en *promover*, desde la apoyatura en las actitudes de los individuos en que arraigan sus propias opciones morales, el reconocimiento y vigencia, políticamente mediados, de la *eticidad democrática* cuyo mínimo es necesario asegurar institucionalmente para que el ordenamiento social y la dinámica política respondan al ‘principio de justicia’”.[27]

Este proceso educativo y democrático no pretende realizar una inclusión de las civilizaciones ajenas, como la caravana migratoria centroamericana en México. Por el contrario, busca una relación donde los valores de acción comunicativa desprendan una convivencia alterna en la que, además de aceptar las migraciones, se abran espacios en los que se dejen ser para que esa confluencia de la que hablaba Hegel, ese *colluvies*, del que nació la Grecia antigua, vuelva a resurgir y sea la mezcla del barro que hace al hombre un ser andante. En pocas palabras, hablamos de ser-con-el-otro en un estado de paz y respetuosa diversidad cultural.

Conclusión

Debemos reconocer y concientizar que la discriminación y la xenofobia en México sí suceden. Nosotros no somos los únicos afectados por ese fenómeno social, sino que también somos afectadores en esta barbarie moral contra

---

[26] J. A. Pérez Tapias, “El homo Moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica”, *Gazeta de Antropología* [en línea], Universidad de Granada, Granada, 1995, p. 9, https://www.ugr.es/~pwlac/G11_05JoseAntonio_Perez_Pérez Tapias.pdf

[27] *Ibidem,* p. 14.

otros países e individuos que, por razones de fuerza mayor, tuvieron que transitar por nuestro amado suelo. Es verdad que existen complicaciones cuando un número tan grande de personas como el de la caravana centroamericana llega al territorio, sobre todo, en lo que se refiere al empleo y caída de la moneda nacional, cuestiones que pueden llegar a una precariedad. No obstante, nuestro trato hacia los inmigrantes refleja una incapacidad de tratar con tales acontecimientos y refleja una barbarie moral donde la interacción denigra a la humanidad, en general.

Nuestra habilidad de acción comunicativa y de racionalización dialógica fomentadas desde una educación democratizada es indispensable para abrir un diálogo cuyo objetivo es la aceptación del otro, del ajeno y del aparentemente distinto que "invade". En eso estriba nuestra verdadera progresión y evolución humana, ése es el fin moral de la globalización: permitir las transacciones de libre mercado y las políticas económicas, pero, más importante es la *desterritorialización* de conceptos como *nación, patria* y *justicia* para fomentar una política pública que abra sus puertas al mundo.

LA BELLEZA DEL OLVIDO EN LA ERA POSMODERNA

THE BEAUTY OF THE POSTMODERN OBLIVION

Irel Penélope Quezada*

RESUMEN La crítica al ideal de progreso en el posmodernismo se realiza desde la incertidumbre de la vida diaria, donde la calidad de *humanidad* se cuestiona con frecuencia, mientras que la calidad de *barbarie* es la que, para muchos, describe mejor la realidad. Las lecciones aprendidas durante el desarrollo de las guerras mundiales y en los momentos posteriores a ellas parecen estar protegidas por el manto del olvido propio de la característica global de la generación posmoderna: la indiferencia. El planteamiento geopolítico actual suma a la incertidumbre que todos experimentamos, la crítica a la democracia, el liberalismo y otras configuraciones políticas y sociales que invaden nuestra realidad en todo momento. El papel de la sociedad de la información, con su capacidad de alcance mundial, pretende contar una historia cuya calidad resida no en la honestidad periodística, sino en la facilidad para su propagación en medios oficiales. Una vez más, la amenaza del futuro se hace presente; la tecnología, a su vez, se suma a la escena un tanto dantesca con la finalidad de aliviar, sin embargo, el alivio se cuestiona desde que la certeza del rol humano también se ve amenazado por el progreso tecnológico.

La indiferencia se hace presente como una manera de sobrellevar la realidad, de tolerarla y así asegurar la sobrevivencia. Pero la sobrevivencia es la cuestión que ha de ser sometida a análisis, ¿cómo sobrevivir en un ambiente de amenaza constante donde el miedo y la incertidumbre son el capitán del barco llamado *vida*? ¿Acaso es el olvido necesario para llegar a un puerto de más certidumbre?

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Abstract The criticism of the ideal of progress in postmodernism, is made from the uncertainty of daily life, where the quality of humanity is questioned on a regular basis while the quality of barbarism is what, for many, best describes *reality*. The lessons learned in the development of the World Wars and in the times after them, seem to be protected by the cloak of oblivion that is typical of the global characteristic of the postmodern generation: *indifference*. The current geopolitical approach adds to the uncertainty that we all experience, criticism of democracy, liberalism and other political and social configurations invade our reality at all times. The role of the information society, with its capability to reach the whole world, seeks to tell a story whose quality resides not in journalistic honesty but in the ease with which it can be spread through official media. Once again, the threat of the future is made present, technology in turn adds to the somewhat dantesque scene to provide relief, however, relief is also questioned since the certainty of the human role is also threatened by technological progress.

Indifference is present as a way of coping with reality, of tolerating it and thus ensuring survival. However, survival is the question that must be submitted to analysis, how to survive in an environment of constant threat where fear and uncertainty are the captain of the ship called life? Is oblivion necessary to reach a port with more certainty?

Palabras clave
Posmodernidad, progreso, humanidad, barbarie, neurociencia, educación, olvido

Keywords
Postmodernity, progress, humanity, barbarism, neuroscience, education, oblivion

En 1932, Einstein le escribía una carta al reconocido neurólogo austriaco, padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, donde le cuestionaba sobre la tendiente necesidad innata y propia del hombre al *odio* y la *destrucción* contenida en la guerra. Esta carta escrita por el científico de mayor crédito del siglo xx, se editó bajo el nombre *¿Por qué la guerra?*[1] Ahí, denotando el interés propio

[1] Sigmund Freud, "*¿Por qué la guerra? Sigmund Freud escribe a Albert Einstein*", *Correo de la Unesco, un solo mundo, voces múltiples* [en línea], s. l., 1993, https://es.unesco.org/courier/marzo-1993/que-guerra-sigmund-freud-escribe-albert-einstein#:~:text=S%C3%B3lo%20es%20posible%20evitar%20con,dotarla%20de%20la%20fuerza%20apropiada

de Einstein por realizar un juicio crítico sobre los conflictos armados de cualquier índole (en un momento donde los adelantos científicos se encontraban con la posibilidad de vestir la amenaza con colores nucleares), se preguntaba sobre la tendencia del hombre hacia las guerras, la violencia, el poder y todas esas condiciones producto del conflicto. Su curiosidad radicaba en la tan interesante relación simbiótica del binomio *fascinación vs. repudio* con el que el hombre confronta estas realidades que terminan por plasmarse en la historia de la humanidad bajo un formato capaz de capturar nuestra atención en cualquier momento y que, con el tiempo, acaba por volverse un producto cultural: una película hollywoodense, una tira cómica en el periódico o un meme en las redes sociales.

Los conflictos bélicos atraen nuestra retina y la hacen cautiva de historias que muestran *héroes y villanos*, *democracia y tiranía*, *civilización y barbarie,* todo entremezclado en una suculenta paleta de dominio y violencia tan hermosamente seductora que, como ilustra el padre del psicoanálisis en la misiva dirigida a Einstein, "la intervención del arma señala el momento en que la supremacía intelectual comienza a sustituir a la fuerza bruta". Bajo esta premisa todo tiene sentido en el mundo actual tan guiado por el método; un conocimiento empírico de los hechos nacido desde la intelectualidad se sublima como conocimiento, tan pronto la mente descubre de qué manera darle forma física, tal como una producción individual de un sistema u organismo. Así que estas palabras dirigidas a Einstein instruyen en la conciencia del hombre y su historia no sólo la necesidad de conflicto, sino su irremediable inclinación hacia él.

En una búsqueda por la esencia heideggeriana, el *conflicto* es el *ser-utensilio,* donde el utensilio recae en la *utilidad* y en la *plenitud* de una manera de ser esencial de éste: su *fiabilidad*. La fiabilidad en la guerra, esa confianza en la que el conflicto es necesario para perpetuar la especie es lo que se ha puesto en duda: ¿en qué momento pasamos de bárbaros a civilizados? Es la cuestión propia de análisis, pero es más importante plantear si hay un *viceversa* en la cuestión y si es posible salir airosos de ello.

De modo que el presente ensayo tiene como finalidad realizar un breve análisis de las características de la sociedad posmoderna, donde, al partir de la perspectiva de su integración multicultural, podamos realizar un acercamiento *al progreso* (o la regresión) social y cultural, así como al rol que juega la sociedad de la información en la integración de ésta para, finalmente, llegar a la propuesta educativa para la sociedad posmoderna. Con ello, trataré de valorar la relación que la sociedad mantiene con el otro, la relación del individuo con el individuo y su relación con el modelo educativo para tratar de contestar la pregunta propuesta por Pérez Tapias: *¿cómo educar y que transmitir?* Retomaré la herramienta que ha brindado la ciencia: neurociencia, la cual podría jugar un papel mucho más activo en el aula, pues ha sido

rebasada por la educación posmoderna tan multicultural y tan sobrepasada de información y recursos tecnológicos que han dejado de lado los recursos propios de la humanidad.

El posmodernismo: de los civilizados a los bárbaros posmodernos

Según Bauman, la modernidad actual se caracteriza por ser una sociedad líquida, una construcción discursiva donde el *todo* está plasmado en lo *volátil*, sin forma sólida o fija para establecer las relaciones entre los individuos. Entonces, se trata de un campo minado, en el cual el pan de cada día es cuestionar a la autoridad, por lo cual se sostiene que elegir cuidadosamente una teoría por encima de otra es el arduo resultado de decisiones subjetivas para las que la justificación racional u objetiva no es necesaria.

El *posmodernismo,* a diferencia de la modernidad, pone en entredicho al *progreso*, pues éste ha dejado de ser incuestionable. Después de la Primera Guerra Mundial, la ambición hegemónica de Estados Unidos dejó claro que la regla del juego más importante es el progreso a costa de todos y de todo. El orden mundial cambió significativamente: se apreció el valor de las comunicaciones, lo cual permitió el progreso tecnológico; se incrementó el interés en ramas de la ciencia, como la física y la química, de modo que abrió paso a la fisión nuclear; hubo un interés por consolidar a la potencia americana sobre el dramático descenso de la riqueza de los estados europeos, por lo que se afirmaron las fronteras americanas para que Estados Unidos saliera fortalecido de la Primera Guerra Mundial. En pocas palabras, esta guerra resultó de una utilidad imprescindible para *centrifugar* el orden mundial.

Lo que sucedería después ya no sería efecto de un proceso de *centrifugación controlado,* sino una total *evaporación*, una persecución, un exterminio y holocausto sistemático donde, en palabras del filósofo americano Noam Chomsky, "los inocentes pagaron con sus vidas, mientras que los villanos pasaron a la historia".[2] Ese momento edificó el futuro, un futuro que se había planeado desde el *ideal del progreso*. Se trató de un exterminio masivo producto de este proceso de la "vida moderna", donde el *progreso* se enfocó en lo *moderno* de la ecuación y la *barbarie* en la *vida*.

Al finalizar ese sangriento episodio, que dejó una herida sin precedentes en la humanidad, los miembros de la Escuela de Fráncfort no pudieron evitar sucumbir ante el suceso. Alemania —quien fuera hogar para los teóricos de la modernidad— había hecho hasta lo imposible para silenciar la investigación sobre los orígenes del fascismo, el problema del poder autoritario,

[2] 40% de la población alemana se eliminó en una sola guerra. *Cfr.* Noam Chomsky, "Injusticia infinita. La nueva guerra contra el terror", *La Jornada* [en línea], 7 de noviembre de 2001, http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html

la idea del prejuicio, los movimientos de masa y, por supuesto, la crítica del capitalismo típico de la intelectualidad alemana. Muchos fueron capaces de exiliarse; otros, como Walter Benjamin, serían víctimas del terror implantado por el acoso nazi.

¿Qué se había perdido? Al final, la riqueza es una situación relativa: la bolsa sube como también baja,[3] la importancia de las ciudades oscila entre la relación política o la facilidad de comercio con sus vecinos, los monumentos crecen y algunos son víctimas de algún desastre, nada cambia y todo queda, pero lo que se perdió en ese cruento episodio fue una irremplazable cantidad y calidad de *humanidad*. El terror no sólo se propagó entre los enemigos, sino también dentro del corazón de todos los que atestiguaron de una manera u otra la frialdad con que se decidió combatir la Segunda Guerra Mundial, que empezó con un ideal de progreso y terminó en el límite entre la *barbarie* y el *salvajismo*.

Como Pérez Tapias comparte en su interesante ensayo "Humanidad y barbarie", ninguna cultura, ninguna colectividad, es decir, nadie está vacunado contra la barbarie. El autor del ensayo confronta el tema como si la *barbarie* fuera algo que se adquiere, de lo cual bajo ciertas condiciones nos pudiéramos liberar. En su análisis de la palabra, enlaza el término *bárbaro* con diferentes connotaciones negativas adquiridas desde la cultura, pues en ésta identificamos al *otro* y sólo entonces al nos/*otros*, y lo decimos así "nos--otros" como si la identificación del *otro* nos diera una clave para delinear nuestra identidad a partir de lo que identificamos como ajeno, como exterior a nuestro inocente autoconcepto. De hecho, le llamamos *inocente* porque habría que preguntar si nos hemos tomado tiempo para explorar quiénes somos o si sólo se fomenta este pensamiento por medio del prejuicio y de lo que éste nos muestra como lo que no-somos.

En el mundo humano, en lo que tiene que ver con *lo esencialmente humano*, no se llega aún al *progreso*. El posmodernismo está cargado de incertidumbre, factor que sacude los procesos adaptativos del hombre a tal punto que le toma tiempo lograr una *homeostasis* entre el sistema receptor y efector del que habla Cassirer: la capacidad de recibir estímulos externos y la capacidad de darles respuesta. Como sociedad, estamos rebasados.

[3] Mientras preparo este ensayo, el joven billonario de las criptomonedas, Sam Bankman-Fried —que en repetidas ocasiones había mostrado intención de donar toda su fortuna debido a sus ideales minimalistas y su filosofía de altruismo efectivo—, ha perdido toda su fortuna en el mercado financiero en un solo día debido a la crisis de liquidez que atraviesa el cambio de criptomonedas. *Vid.* Bárbara Distéfano, "CEO de FTX en aprietos: Sam Bankman-Fried pierde su fortuna en un día", *Criptonoticias* [en línea], s. l., 2022, https://www.criptonoticias.com/mercados/ceo-ftx-aprietos-sam-bankman-fried-pierde-fortuna-dia/

En el ensayo, el filósofo Pérez Tapias produce una clara distinción entre "salvaje" y "bárbaro", muy al estilo del antropólogo de la evolución Lewis Henry Morgan. En ella recuerda que salvaje es aquel que ha utilizado los recursos naturales y creado su propia tecnología como la alfarería para transformar la materia prima, sin embargo, no ha llegado aún al alfabeto fonético: pórtico del estado de civilización.[4] Por su parte, el *bárbaro* es el otro no-civilizado, pero que con ayuda del *lenguaje* y el *poder del acuerdo* transita hacia la *civilización* como organización social y política.

Al final del día, el lenguaje es clave: categoriza, ordena, prioriza y es capaz de crear realidad. Para Gadamer, el lenguaje es el hilo conductor para el desarrollo de la ontología hermenéutica, pero los lenguajes no son perfectos, no pertenecen a la dimensión física —aunque su impacto es claro y evidente en ella— y en el universo simbólico no se garantiza univocidad alguna. Sin embargo, el lenguaje carga el peso de la civilización, lo cual se ilustra con el pasaje bíblico de la Torre de Babel: en el momento en que Dios confundió los lenguajes, la realidad del objeto se dio por terminado; no fue posible hallar consenso ni continuar con la obra.

La pregunta que engloba la cuestión es si en la *posmodernidad* el lenguaje evoluciona o retrocede. En otras palabras, hemos visto que el hombre ha desarrollado diferentes tipos de lenguajes para entablar una comunicación con los ordenadores y la inteligencia artificial, donde la programación computacional no trata sólo de la escritura de códigos, sino del razonamiento que subyace del código: las *instrucciones que crean realidad.* Pero, en lo esencialmente humano, hay cuestiones sin resolver que tienen que ver directamente con el lenguaje y las habilidades propiamente humanas que también pertenecen a la dimensión simbólica de lo esencialmente humano, aunque no porque son esenciales son innatas; estoy hablando del desarrollo de la *empatía* como el *puente* que une *lo uno* con *lo otro*.

Como ya mencioné, una característica esencial del posmodernismo es su desconfianza en el progreso, ese estado permanente del término que acuña Pérez Tapias como *inseguricracia,* donde se desarrolla la sociedad, aunado al constante y rápido cambio y a la total indiferencia que esto les produce a sus miembros y en el que su involucramiento con los efectos sociales, culturales y políticos se encuentra siempre al *alcance de un clic* desde su dispositivo móvil. Así, ha quedado atrás el problema existencial de la *intelectualidad*, donde el problema radicaba en el número de *problemólogos* discutiendo una situación de impacto general, ya que en ese momento se requerían solucionólogos. Sin embargo, es característica del posmodernismo el creciente aumento de *indiferenciólogos* con especialidad en abarcar "todos" los problemas que el

[4] José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 77.

algoritmo de sus *softwares* les presente desde el dedo que apunta la flecha de “siguiente”. La *barbarie posmoderna* es justo aquella que no ha perfeccionado la habilidad de mejorar el lenguaje emotivo; que es esencia de lo humano; que ha decidido cortar puentes tanto en lo macro (entendido como nuestra relación con lo otro), como con lo micro (entendido como la relación con nosotros mismos), siendo incapaces de entablar empatía ni proyectos de construcción social, como el *consenso*.

Retos de la sociedad posmoderna: retroceso del progreso

Ante toda la destrucción, recordar la guerra como un infierno no ha sido el objetivo de ningún exitoso filme hollywoodense. Al contrario, esta arma predilecta que ha utilizado Estados Unidos para asegurar su hegemonía nos recordaba en cada historia que la guerra es desastrosa, pero a la vez hermosa, que, si bien es cierto que fue un infierno, también fue bello. Cada largometraje rescataba los valores morales esenciales de los humanos; el momento culminante siempre fue la salvación de algunos por los héroes del momento representantes de la justicia y la libertad, pacifistas, en todo caso. En el argot psicoanalítico, estas historias ilustraban con gran precisión cómo la *pasión erótica* vencía sobre la *pulsión destructora.*

A partir de la pérdida de calidad humana, producto de la Segunda Guerra Mundial, fue interés de las potencias ganadoras reemplazar lo perdido, pues no se podía ofrecer ninguna píldora para el olvido como un esfuerzo para *continuar adelante*, para ser guiados por *el progreso*; pero nadie puede dar lo que no tiene y en manos de esta nueva potencia no se podía disponer de humanidad para remplazar la pérdida. En su lugar, Estados Unidos escuchó selectivamente la propuesta que hiciera Einstein en 1932: “Sólo es posible evitar con toda seguridad la guerra si los hombres convienen en instituir un poder central y someterse a sus decisiones en todos los conflictos de intereses. En ese caso, es indispensable cumplir dos condiciones: crear una instancia suprema de esa índole y dotarla de la fuerza apropiada. Sin la segunda, la primera carece de utilidad.”[5]

Entonces, decidió actuar o, mejor dicho, comenzar a actuar para ofrecer una promesa: la garantía de que se haría “todo” por mantener la paz, creando, en 1946, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y, por medio de ella, la Corte Internacional de Justicia; la Corte Mundial, y el Consejo de Seguridad, publicando en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que es la respuesta de repudio mundial ante la barbarie vivida durante la guerra. Con este documento se reconocían los derechos humanos como la base de la libertad, la justicia y la paz.

[5] Sigmund Freud, *op. cit.*

Con el tiempo, Estados Unidos se aseguró de tejer organismos internacionales además de la ONU, como la Organización Mundial de la Salud, OMS (1948), la Organización del Tratado del Atlántico Norte, OTAN (1949) y la Organización Mundial del Comercio, OMC (1995), de tal manera que no se contradijera con el ideal de progreso que extendiera la hegemonía americana a todo el mundo.

No conformes con incumplir el compromiso de dotar a la instancia suprema con la fuerza necesaria, se crearon otras instituciones no oficiales y, por tanto, antidemocráticas, como el Eurogrupo y el Consejo Europeo[6] que a pesar de representar a los gobiernos europeos lo hacen únicamente con una persona jurídica que se reúne con diez formaciones diferentes, todo según el asunto a tratar; sin embargo, nadie los elige: las decisiones las toman grupos no electos. Acerca de estos instrumentos antidemocráticos, Thomas Piketty, economista francés especialista en desigualdad económica, propone organizar la gobernanza en Europa por medio de un Tratado de Democratización llamado *T-Dem*,[7] para que ningún país pueda bloquear a otro que desee avanzar. El debate radica en cómo se plantea.

Mijaíl Gorbachov dio su último respiro en agosto de 2022 en Moscú.[8] Este líder soviético también pasó a la historia como héroe, pues reformó la Unión Soviética por medio de la perestroika. Para los americanos, quienes percibían la ideología soviética como un agudo astigmatismo, Gorbachov tenía la mirada fresca, tan fresca y obtusa que podía visualizar el progreso, aunque para la élite rusa el colapso de la Unión Soviética más que un desastre fue una deshonra.

Entre los actos heroicos del líder ruso se cuenta aquel acuerdo verbal que hiciera con el secretario de Estado James Baker, en el cual Washington le había prometido que "la actual jurisdicción militar de la OTAN no se expandiría

[6] N. Chomsky, *Por qué Ucrania*, Buenos Aires, Marea, 2022, p. 136.

[7] Thomas Piketty opina que es necesario organizar la gobernanza en Europa y un pacto para la democratización de la eurozona. Su manifiesto sigue circulando y cuenta con aprobación del público bajo el ideal de que Europa debe construir un modelo original que garantice un desarrollo social equitativo y duradero para sus ciudadanos, a los que sólo convencerá abandonando las promesas vagas y teóricas. Europa sólo se reconciliará con sus ciudadanos si aporta una prueba concreta de que es capaz de establecer una solidaridad entre europeos y de hacer que los ganadores de la globalización contribuyan a la financiación de los bienes públicos que hoy cruelmente necesita. *Vid.* Thomas Piketty, "Manifiesto para la democratización de Europa", *La Vanguardia* [en línea], 2018, https://www.lavanguardia.com/internacional/20181209/453460993963/manifiesto-para-la-democratizacion-de-europa-thomas-piketty.html

[8] Marilyn Berger, "Mijaíl Gorbachov, líder soviético reformista, muere a los 91 años", *The New York Times* [en línea], Nueva York, 30 de agosto de 2022, https://www.nytimes.com/es/2022/08/30/espanol/mijail-gorbachov-muere.html

ni un centímetro hacia el este".[9] Dicho acuerdo no se cumplió, muy pronto se olvidó y ahora con el receptor del acuerdo difunto habría que reflexionar si Washington podría considerar una solución pacífica en la zona. Al final, Gorbachov contuvo una verdadera amenaza de guerra nuclear y actualmente sus esfuerzos respaldan la geopolítica.

La opinión del crítico del imperialismo estadounidense, Noam Chomsky, parece estar de acuerdo con que los organismos internacionales, de manera sofisticada y diplomática, han fallado en dar una justicia internacional de forma limitada y muchas veces bajo el criterio de lo que sólo algunos consideran justo —desde Reagan con el ejemplo de Nicaragua, hasta Biden y su intervención en el conflicto Rusia *vs*. Ucrania—. En su libro *¿Por qué Ucrania?*, Chomsky da un atinado comentario sobre la larga batalla entre Estados Unidos y Rusia por el control de la energía. Por su parte, Europa ha hecho que los organismos internacionales no tengan ningún efecto ni influencia en el conflicto en pos de la racionalidad, mucho menos en términos de justicia, libertad e igualdad.

Recordemos que la recomendación de Einstein no sólo se basaba en la creación de los organismos internacionales, sino en proveerlos de la *fuerza apropiada*, y es ahí donde se ha fallado: un orden global sometido al liderazgo de uno y sólo uno no puede asegurarle justicia ni libertad a todos los que habitamos el planeta.

La base es que, en este momento de tanto retroceso de la sociedad, en términos de democracia, empatía y conciencia no debería haber guerra. La opinión de Chomsky al respecto ha sido recalcitrante, pues su análisis geopolítico no es optimista; de hecho, la posición actual de las piezas puede ser la antesala de un conflicto sin precedentes: Ucrania contra Rusia, Estados Unidos y su retirada de Oriente próximo, al mismo tiempo que China se posiciona estratégicamente para aumentar su poderío mediante el *soft Power*.

Aunado a la creación de organismos internacionales, a la sociedad de la información se le inyecta toda la *vitamina progreso* que Estados Unidos tenía disponible. No es un secreto que mediante la guerra las naciones se vuelven más eficientes, retorcidas o creativas; este caso no fue la excepción. Haber salido victoriosos de la Segunda Guerra Mundial les permitía invertir en lo más importante, la *edificación cultural*.

Para este momento, la planeación estratégica ya había tomado forma de cualquier producto que utiliza un rediseño para relanzarlo al mercado. Estados Unidos estaba convencido del éxito de la violencia y tal como Chomsky lo menciona en su artículo "La Guerra en Afganistán", todos los conflictos que han sucedido después de la Segunda Guerra Mundial han sido ataques barbáricos. Ahora se requería la saga que acompañaría el posicionamiento

[9] N. Chomsky, *Por qué Ucrania…*, p. 40.

del producto: la narración de la realidad mediante la sociedad de la información, la propaganda.

Durante la guerra de Afganistán, Estados Unidos aprovechó cada medio de comunicación disponible para narrar los avances de lo que le parecía pertinente. Afganistán no tenía acceso a los mismos medios, aunque sí a información que raramente se publicaba de forma masiva, como el retiro de ayuda de las Naciones Unidas o la opinión de los disidentes iraquíes. A partir de entonces, las redes sociales se han utilizado para ganar simpatizantes, lo cual no sería una desventaja, puesto que dichas redes viajan con una velocidad impresionante. Sin embargo, cuando las noticias se publican maquilladas por colores de partidos políticos o la información está incompleta, es confusa o engaña, van en detrimento de la sociedad.

Aunque la implantación de las agencias de prensa norteamericanas a escala mundial se produjo con retraso, no fue obstáculo para que norteamérica aprendiera rápidamente la fórmula del éxito del mercado francés —pionero en la prensa libre con *Le Matin*— de 1884: información rápida, concisa y fácil de leer, con tal distribución que permitiera incluir tantos sucesos como fuera necesario. Mientras Europa ofrece una literatura industrial tipo novela-folletín, Estados Unidos desarrolla con éxito el tiraje de cómics,[10] ¿qué podría ser más condensado, rápido y fácil de leer que estas noticias infantilizadas?

Actualmente, el público busca el formato del meme, el cual quizá es la forma más reduccionista de viralizar la información. Éste tuvo su origen en un contexto científico y se publicó por primera vez en 1976 en el libro *El gen egoísta,* de Richard Dawkins. La idea del "mimeme" nace como el nombre otorgado para un replicador que conllevaría la idea de unidad de transmisión cultural o idea de imitación. Dawkins buscaba una palabra que tuviera una etimología griega, de tal forma que de "mimeme", del griego μῖμος, se acuña el neologismo μίμημα ("mimema"), que significa "cosa imitada".

Por supuesto, hay información que es más digerible que otra. Cuando tenemos una imagen capturada por un recuadrito apenas visible de una pulgada es fácil contar una historia, hacerla bella y redondearla casi tanto como un punto, pero cuando lo que tenemos es una serie interminable de documentos —como los que filtró el periodista australiano Julian Assange—, es un poco más complicado. Entonces, hay múltiples elementos insertados en el conflicto, como contextos, fechas, implicados, historia y juicio crítico, moral y ético. Así que es cansado viralizar toda esa información, de entrada, porque el fuerte de los *indiferenciólogos* no recae en la capacidad para analizar asuntos pesados.

Las redes sociales configuran la realidad política en la posmodernidad o lo que queda de ella. Que un periodista haya filtrado información privada

[10] Armand Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 33.

(y también pública, lo cual *digamos es complicado*) sobre las guerras de Afganistán e Irak no lo hace un héroe; al contrario, provoca el repudio de todo el mundo, aunque esto viole la libertad de expresión y las leyes de transparencia, es decir, que la glásnost occidental y su tortura se contrapongan con cada uno de los derechos humanos. Cabe preguntarse ¿qué habrán hecho algunos *bárbaros* para merecer a ciertos *civilizados*?

Definitivamente, la Ilustración y el liberalismo es el lagarto de las dos cabezas de la internacionalización de la comunicación, la cual, al seguir la fórmula de la facilidad y la inmediatez, llega al punto de la deshonra. Al transpolar esta fórmula efectiva del inicio de la prensa americana a la cultura del internet, el liberalismo, al igual que el ideal del progreso, ha alcanzado la cúspide, habiendo comenzado ya su descenso y a segundos de impactar el punto sin retorno: una sociedad totalmente adormilada, cuyos nexos con la realidad sólo se dan mediante la tecnología y la programación que se les presenta.

El formato de las noticias de la era posmoderna sigue la antigua fórmula de la exageración: nada es más inmediato que el internet. Sin duda, el objetivo del Plan Marshall fue la americanización de la sociedad entera. Es decir, un *progreso* en la sociedad de la información que permita la reproducción geométrica de las ideas, distribuyéndolas masivamente —aunque ciertas reglas sí aplican, sería una falacia decir que cualquier idea se reproduce de manera incesante, pero no es falaz decir que todas se reproducen de manera permanente, pues la *nube* no olvida—. El liberalismo ya no nos hace libres; al contrario, actualmente, algunos lo perciben como una forma de esclavitud.

Giovanni Sartori, a quien en algún momento se le etiquetó como pesimista por su postura sobre la *sociedad teledirigida*, ahora se queda corto ante la realidad. Aunque desde 1997 había declarado obsoleta a la televisión, dejaba entrever que el ordenador no sería capaz de reemplazar a la televisión por más interactivo y polivalente que éste fuera. Lo que ha sucedido es que la televisión se ha convertido en un ordenador con una pantalla de diferentes pulgadas que, al igual que el cine, es capaz de capturar nuestra retina; con esto dicho, captura toda nuestra atención mediante la *vista* y el *oído* —sentidos humanos que resultan muy interesantes desde la perspectiva neurocientífica—, y pantallas que, a diferencia de la televisión, con sus diez canales nacionales, propios de los ochenta, ahora cuentan con una oferta inagotable. ¡Deberían pagar por quedarse mirando tanta programación que ofrecen!

Actualmente, todos tenemos oportunidad de llevar una propia producción a la pantalla grande (aunque sea la de nuestra sala de estar), de lo cual los beneficios aún no me quedan claros. Es cierto que algunos han sido capaces de capitalizar este nuevo hábito (o vicio) de documentar mucha parte de su tiempo; también es cierto que, según la plataforma que se utilice, dicho contenido pasa de unas manos a otras y, por tanto, es utilizado por diversos

algoritmos con un objetivo de aprendizaje. Por mencionar un ejemplo de los múltiples usos, tenemos la infinidad de almacenaje de videos caseros, lo que ha posibilitado la identificación de rostros y la acumulación de información de diversa índole, lo cual permite la sobreexposición de rostros sobre otros con un fin de entretenimiento (o mal intencionado) y que gracias a los algoritmos RGA se pueden generar fotografías idénticas a observadores humanos. ¡Qué sencillo es engañar a la vista!

También es cierto que esos videos caseros y en general ese contenido —a cuyo aumento hemos contribuido— es el alimento de la Inteligencia Artificial. En la ingeniosa tecnología de OpenAI, sus dueños, Elon Musk y Sam Altman, han creado una inteligencia artificial capaz de interactuar en tiempo real con el usuario; también puede responder preguntas de todo tipo y crear producciones literarias basadas en el contenido acumulado en segundos. Todo esto sin fines de lucro, únicamente con la generosa intención de beneficiar a la humanidad, mientras se continúa aprendiendo todo lo referente a los humores humanos.

Finalmente, a este "caldo de cultivo" le debemos agregar las especias: redes sociales, la pandemia por Covid-19 y sus diferentes impactos en el mundo, el cambio en la integración de la sociedad por medio del ordenador, la integración de la tecnología en la vida casera y el constante estrés del que ha sido víctima la sociedad mundial para darnos una idea más clara de si aquella promesa del *ideal de progreso* va de manera segura hacia el futuro o hacia un nuevo comienzo.

Educación durante la posmodernidad: La escuela del olvido

En su ensayo "Una escuela para el mestizaje: Educación intercultural en la época de la globalización", Pérez Tapias se cuestiona: ¿para qué educar y qué transmitir?,[11] pregunta clave en un momento como el que vivimos, una realidad que se viene desmoronando y a la cual nos aferramos con todas las fuerzas.

La fórmula de la sociedad global que incluía la estabilización, la privatización, la liberalización y la agenda multicultural ha llegado a lo que Kafka describió como el *punto de no retorno*, donde el mundo se ha americanizado como resultado del ideal del progreso de Estados Unidos, su sueño. El fenómeno multicultural tiene muchos ingredientes que han sido analizados con profundidad por Chomsky, particularmente en *Hegemonía o Supervivencia: La estrategia imperialista de Estados Unidos*, o por Joseph Stiglitz, Amy Chua y Samuel Huntington. La coincidencia entre estos autores, aunque

[11] J. A. Pérez Tapias, "Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización", *Aldea Mundo*, Universidad de los Andes, Táchira, vol. 4, núm. 8, 2000, p. 37.

con diferentes perspectivas, es que la agenda global tiene como objetivo llevar la americanización a cada rincón del mundo.

Este fenómeno tuvo dos fases: la *micro* y la *macro*. La *micro* tuvo que ver con el efecto de la americanización o agenda global de manera interna, en el modo de sentir y percibir del ciudadano nativo; es decir, se dio —en palabras de su propia mercadotecnia— en la forma de un sueño: el sueño americano. La *macro* tuvo su impacto en los otros lugares receptores de la cultura americana o bien, en inmigrantes hacia la cultura americana.

Por supuesto, esto no sucedió de la noche a la mañana. Fue *un todo*, un proceso de estira y afloja, donde muchos debatieron que este objetivo no era lo mejor para la soberanía, porque la dependencia del petróleo por medio de la OTAN y con Estados Unidos a la cabeza sería un problema en un futuro próximo, sobre todo para la pérdida de identidad. Un pasaje que ilustra el proceso de hegemonía americana está impreso en las memorias de David Rockefeller, donde él voluntariamente y de manera autobiográfica en el apartado "Populist Paranoia" comparte: "Some even believe we [the Rockefeller family] are part of a secret cabal working against the best interest of the United States, characterizing my family and me as *internationalists* and of conspiring with others around the world to build a more integrated global political and economic structure —one world, if you will—. If that´s the charge, I stand guilty, and I am proud of it."

Su propia exposición sobre cómo él y su familia impulsaron la agenda globalizadora es invaluable; sus memorias resultan clave para entender el orden mundial desde mediados del s. XIX hasta nuestras fechas, pues no es un secreto que familias de linaje europeo, como los Rockefeller, los Rothschild y Payseur y Morgan (J. P. Morgan), modelaron la agenda global desde América utilizando su increíble poder de financiación y sus vastos imperios que controlaban la banca, los negocios, el petróleo, el acero y demás.

El objetivo de la educación en América (tendría más impacto el análisis si la perspectiva la basamos en la cuna de la globalización) fue impulsar la *memoria*, repasar los objetivos globalizadores y dotar de herramientas a aquellos estudiantes de diferentes nacionalidades que desearan tomar parte en este modelaje. Desde sus fundaciones, estas familias destinaban fondos económicos para que estudiantes selectos pudieran asistir a la Universidad de Oxford o Yale para adoctrinarse en el plan mundial. En palabras de Rockefeller, únicamente los populistas piensan que una selecta esfera de familias controla el mundo. Con este plan de becas, todo aquel que quisiera podría salir beneficiado.

Las universidades de Oxford, Yale y Harvard han sido incubadoras de grandes proyectos, por ejemplo, Harvard dio luz a *Microsoft* (1975), CVS (1963), *Citigroup* (1812), *Morgan Stanley* (1935), *Meta Platforms* (*Facebook*, 2004) y otras, que han jugado un rol imprescindible en la construcción

tanto de la hegemonía americana, como de la cultura dominante. Haberse graduado de alguna de estas universidades de la élite significó que era tan importante adquirir conocimiento, como aprender a olvidarlo.

La competencia férrea, la resiliencia, la adaptabilidad, la creatividad y el conocimiento tecnológico han sido claves para incubar y asegurar el éxito de estas empresas. Sin embargo, ¿han acercado estas cualidades al éxito personal, comunal o social?

Parece ser que no todos tenemos el mismo concepto de la palabra *éxito*, que en español viene del latín *exit/us* y significa salida, fin o término como el resultado último que tiene una acción. En ese entendido, todas las empresas tendrán un éxito, pero en la lengua inglesa la palabra es *success* y no *exit* que, literalmente, significa *salida*; por su parte, la palabra anglosajona *success* tiene su origen en una de las lenguas más antiguas de la familia indoeuropea, el albanés, donde *success* = sukses = si/u/akçe significa recibir lo que se merece o alcanzar la expectativa.

El éxito se vincula con la esfera profesional y es sólo cuando la burbuja se revienta, ya sea por una enfermedad, por la quiebra o por algún conflicto o vicisitud del destino, que se analiza si el éxito depende únicamente de la independencia financiera. De hecho, hasta hace algunas décadas, era garantía de éxito graduarse de una universidad de renombre, pues en ella recaía la esperanza del futuro; en la pasada era secular a lo único que se le temía era a un apagón informático.

La incertidumbre ha cambiado las cláusulas de garantía; ahora ninguna carrera ni ninguna universidad son sinónimos de éxito. A diferencia de lo que sostiene Pérez Tapias, en mi opinión, el papel de la escuela ya no es más insustituible; por el contrario, ahora cuenta con demasiada competencia no sólo como recinto, sino como actividad que requiere tiempo. Las nuevas generaciones están experimentando con herramientas que lo pueden ser todo excepto democráticas o proclives a la democracia.

En un primer momento, la escuela contaba a nivel nacional con un *syllabus* (al menos) de conceptos que los estudiantes debían memorizar; en determinado tiempo se debían completar los estudios y con un mínimo de porcentaje se continuaba al siguiente nivel. Hoy, la educación se ha ido complementando con todo tipo de currículos educativos, métodos educativos y calendarios escolares. Parece que la heterogeneidad es el común denominador junto con la educación internacional que en todos los modelos educativos se incluye.

La multicultura, junto con los avances tecnológicos que se han integrado al esquema de educación (incluso el básico), ha aumentado por mucho la información que los niños deben aprender a analizar críticamente para construir puentes intelectuales y culturales más sólidos. No obstante, la educación histórica y la filosófica se encuentran a la deriva; por su parte,

España ha impulsado cambios radicales entre la sociedad, como la propuesta de que "los hijos no pertenecen a los padres, sino al Estado" encabezada por la ex ministra de educación, Isabel Celaá. Ella vuelve a encabezar los periódicos internacionales, pues recientemente el gobierno ha dado luz verde a la desaparición de la filosofía y de la enseñanza cronológica de la historia.[12] Esto se debe a la pretensión de sustituir este aprendizaje tan necesario para la formación del pensamiento crítico por la enseñanza de conocimiento técnico. Asimismo, se reemplazará la enseñanza ética por la de los derechos LGTBIQ y asignaturas como Ecofeminismo. Sin intención de tirar ninguna diatriba, merece la pena preguntarse: ¿qué intención tiene esta reforma a la educación?

La educación moral es más necesaria que nunca, pues sin esto, tal como lo señala Hernández Sacristán, la comprensión de conceptos abstractos como *libertad*, *seguridad* e *igualdad* no se logra calibrar de manera constructiva hacia un progreso de la sociedad. Pérez Tapias[13] realiza una propuesta sensata sobre la educación intercultural en la época de la globalización. Dicha propuesta consiste en la *formación crítica* que, como mencionamos párrafos atrás, está amenazada por la pérdida de tres elementos. El primero es tanto el acercamiento a la realidad desde una perspectiva histórica y filosófica como la capacidad de *crear acuerdos sobre principios y normas,* que sólo se pueden aprender desde la formación o *Bildung* de un entorno donde el objetivo de los principios y las normas se haya dado en pleno acuerdo, de manera democrática y desde la *educación emocional* y de los sentimientos, que es el segundo elemento. Éste podría ser abordado desde el planteamiento neurocientífico, pues cada vez se entiende más sobre los procesos que suceden en el cerebro humano, lo cual contribuye a tejer un puente científico desde el interior del individuo hacia la realidad. Por último, está el *aprendizaje del reconocimiento,* que sólo se posibilita cuando existe el autoconocimiento; en palabras del existencialista Jean-Paul Sartre, "el *yo* tiene su fundamento en la mirada del otro", de tal manera que empezamos a conocernos no desde la identificación, sino desde la alteridad. El proceso del autoconocimiento es indispensable para nuestra relación con los otros y con nosotros mismos.

Hasta ahora, la educación había entregado a *la memoria* la base de la enseñanza y, aunque el pensamiento crítico no depende fundamentalmente de ella, es innegable que existe una relación íntima entre ambas herramientas. Desde la perspectiva neurocientífica, el ser humano es capaz de

[12] Olga Sanmartín, "El gobierno da luz verde a la desaparición de la Filosofía y de la enseñanza cronológica de la Historia en la ESO", *El mundo* [en línea], Madrid, 2022, https://www.elmundo.es/espana/2022/03/29/6242da77fc6c83d47c8b457f.html

[13] J. A. Pérez Tapias, "Una escuela para el mestizaje: educación intercultural en la época de la globalización", p. 41.

programar puentes sinápticos para fortalecer la memoria conscientemente; de esta manera, aprende nuevos circuitos neuronales, que es el camino para aprender coreografías. Al iluminarse este nuevo camino sináptico, la plasticidad cerebral fomenta la reorganización de otros que no estaban iluminados; mejor aún, la neurociencia habla ahora de *epigenética*, que además de conectar a las neuronas, sería capaz de crear más: el impacto del nacimiento de nuevas neuronas fomentaría cambios que se darían por encima de la información genética.

La neurociencia ya tiene acceso a diversas técnicas que permiten que el ser humano, conscientemente, aumente su memoria, desarrolle nuevas habilidades en menor tiempo y coadyuve a alcanzar el éxito, lo cual estaría proveído por más dimensiones que la profesional (paz mental, autoconciencia, significado en la vida, independencia financiera). Sin embargo, el *olvido* permanece como una acción involuntaria, pues no se ha hallado cómo olvidar conscientemente.

En otras palabras, en términos conscientes, es más fácil recordar (del latín *re/cordari,* que significa volver a pasar por el corazón) que olvidar (del latín ob/litare, cuya etimología es ob: frente y livisci: oscuro, y el significado algo así como *deslizarse hacia lo oscuro)*, de lo cual sólo se sabe que se ve afectado por el tiempo y que hay distracciones propias del concepto de *identidad* que producen una serie de efectos cerebrales que, aunque no propician el olvido, fomentan una serie de recuerdos falsos, pues el cerebro es capaz de retocar a las memorias.

En términos de la educación posmoderna, tiene sentido que, al no poder acceder al olvido, la educación haya preferido seleccionar los pasajes históricos que eran propios de recordarse, coloreándolos de la emoción que era adecuada sentir (patriotismo, por ejemplo), para ahora desplazarlos con un contenido mucho más técnico. ¿Será el olvido una solución para hacer frente a lo traumático? Las propuestas del psicoanálisis de Freud propusieron traer el trauma al momento presente para confrontarlo, ¿habrá sido este esfuerzo en vano? Y si somos exitosos y logramos formar nuevas generaciones en la *escuela del olvido*, ¿existirá la memoria cuando no está siendo recordada?

Conclusiones

En mi opinión, en términos de lenguaje, la palabra *progreso* no es más que una *palabra mordaza,* ya que es tan ambigua y obtusa que nos ha llevado a todos los lugares. No obstante, por alguna razón social e intercultural, seguimos en el mismo sitio, pues el progreso tiene que ver más con el desarrollo que con la meta y, en este caso, la meta fue el progreso en sí mismo, pero sin que se adquiriera ningún sentido; por ello, el *definiendum* nunca debe ir en el *definiens*. Así que es momento de elevar el progreso a una meta concreta.

Si partiéramos de la premisa de que como sociedad posmoderna nos hemos graduado de la *escuela del olvido*, podemos, entonces, comprender que la historia se está repitiendo, como expuse anteriormente. Las condiciones del orden mundial actual han sido admitidas por David Rockefeller cuando comparte que dicho orden ha sido modelado por pocos e impuesto a muchos. Si lo que deseamos es el *éxito* como sociedad humana (derivado de *sukses,* cuyo significado recae en alcanzar la expectativa), es momento de determinar la expectativa y realizar una planeación práctica que nos acerque a esa meta: no hay garantía de que las iniciativas actuales de planeación estratégica mundial como "The Great Reset"[14] (iniciativa del Foro Económico de Davos) o incluso el Manifesto por la Democratización de Europa estén considerando frenar la actuación que tienen unos cuantos en las decisiones globales.

Nada de esto importa a los que rebasan a los *problemólogos*, desde su *indiferencia* y *desapego*, características de la posmodernidad. ¡La vida es bella! y si no fuera así, el arma favorita de los *indiferenciólogos* con la que combaten la realidad sociocultural abarcaría las múltiples expresiones del poder de su opinión (informada o desinformada) en las redes sociales, que publican la opinión de la opinión, el meme del meme y, de esa manera, contribuyen a viralizar la ironía.

La sociedad dispara sus objetivos sin nunca salirse del pequeño espacio que nos ha sido otorgado para expresar nuestras emociones: esa cajita que aparece en nuestro móvil, en la cual no cabe excepto una "palomita" (*check mark*) o ese hoyuelo por el que nos acercamos o alejamos del presente y por el cual filmamos o fotografiamos, inmortalizando un momento: la belleza de ese microsegundo, al cual le ha sido robado su contexto. Abrumados por el *fondo*, ese espacio conoce sólo la *forma*; tan pequeño, pero tan imprescindible es el espacio de expresión de la posmodernidad al cual le he acuñado el nombre de *doodlebox*. Al final, la *doodlebox* tiene el mismo efecto de convencimiento sobre las decisiones de Ucrania, Rusia o China que las Naciones Unidas o el Vaticano.

Es el maestro de la sospecha, Sigmund Freud, quien por medio de su respuesta a la pregunta de Einstein de *¿Por qué la guerra?* hace ver que las inclinaciones destructoras del hombre son propias de su naturaleza y que la lucha por ocultar esta sombra resulta malsana, pues "es inútil pretender suprimir las inclinaciones destructoras del hombre". De hecho, contesta al físico teórico que, quizás, la única cura para la *pulsión de destrucción* se encuentre

[14] Para el fondo económico mundial, la pandemia representa una oportunidad inusual y reducida para reimaginar nuestro futuro; desgraciadamente, sus propuestas no son congruentes con la realidad histórica. Una vez más, todo parece apuntar que la retórica es seductora, pero el hecho alejado del diálogo.

en la *magia del Eros,* que tiene energía creadora, pues crea, permite y origina los motivos del hombre. De ahí que la destrucción no genera la creación, al igual que ver una imagen de guerra no nos explica la paz ni la imagen del cadáver del soldado nos explica la vida. Sin duda, y desde la neurociencia, se ha comprobado que son los pensamientos de desperdicio, tanto de autoengaño, como de prejuicio, los que atrapan a la mente creativa, y nuestra única arma es el *autoconocimiento*.

La historia del universo se cuenta en billones de años, de manera que el final del mundo se ha vivido tantas veces que, como especie sobreviviente de diversas catástrofes y siendo testigos de grandes extinciones, esto se encuentra más allá de nuestra humanidad; pero el éxito vive en nosotros en la cualidad humana de crear imágenes y, con ellas, remodelar el futuro.

Nota: Justo al editar el documento final, explota la noticia en *The Guardian* sobre la retirada de las tropas rusas del territorio ucraniano de Jersón. Ahora más que nunca estamos en manos de los reporteros internacionales y de la fiabilidad en sus notas.

VERSTEHEN Y ERKLÄREN: LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

VERSTEHEN AND ERKLÄREN: HERMENEUTICS IN THE SOCIAL SCIENCES

Álvaro Reyes Toxqui*

Muchas cosas ha experimentado el Hombre:
A muchas celestiales ha dado ya nombre
Desde que somos Palabra-en-diálogo
Y podemos los unos oír a los otros

Hölderlin

Resumen El desarrollo del pensamiento científico occidental está cimentado en un poderoso aparato de paradigmas capaces de describir el mundo y de operar estrategias metodológicas para investigarlo. De ello sobresalen dos formas que han impactado en el desarrollo de las ciencias sociales: *Erklären*, como expresión del pensamiento estructurado, el cual supone una forma deductiva e inductiva de abordar la investigación científica; *Verstehen*, como expresión de los modos interpretativos y comprensivos que han dado pie tanto a las metodologías cualitativas así como a los planteamientos del horizonte hermenéutico. El estudio de ambos paradigmas permite atender las diferencias entre las grandes corrientes de la sociología y, además, desentraña nuevamente el centro de las discusiones sobre el método en las ciencias sociales.

* Universidad Autónoma Chapingo y Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Abstract The development of Western scientific thought is based on a powerful apparatus of paradigms capable of describing the world and operating methodological strategies to investigate it. Among them, two forms stand out that have had an impact on the development of the social sciences: *Erklären*, as an expression of structured thought, which is a deductive and inductive way of approaching scientific research; *Verstehen*, as an expression of the interpretive and comprehensive modes that have given rise to both qualitative methodologies as well as approaches to the hermeneutic horizon. The study of both paradigms makes it possible to attend to the differences between the great currents of sociology and, in addition, unravels again the center of the discussions on the method in the social sciences.

Palabras clave
Interpretación, metodología, teoría social, hermenéutica

Keywords
Interpretation, methodology, social theory, hermeneutics

Diálogo y episteme

Parménides de Elea fue, quizás, el primero en desarrollar la idea de que existían diversos caminos hacia el conocimiento de la verdad. También fue el primero en definir que, si bien plurales, las rutas hacia *Aletheia* sólo podían concentrarse en un solo camino: el que va del abandono de la vía del no-ser al ser, y el que trasciende de la *doxa* a la episteme. Parménides, quizás sin saberlo, también inauguró la historia de exclusión de otros saberes, propia de la filosofía y de la ciencia, al establecer los principios de toda indagación. En el poema ontológico se lee: "Ea pues, que yo voy a contarte [y presta tú atención al relato que me oigas], los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el que es y no es posible que no sea, es ruta de persuasión, pues acompaña a la verdad; el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea, éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable. Y es que no podrías conocer lo que no es —no es alcanzable— ni tomarlo en consideración".[1]

El poema señala con toda precisión que la vía del no-ser es inescrutable e intransitable. "Y primero de esta vía de indagación yo te aparto",[2] expresa

[1] Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2008, p. 157.

[2] *Idem.*

la diosa, de tal modo que el sujeto que se interesa por la indagación no vaya bicéfalo, errante y confundido en el error. La exclusión de otros saberes que no sea el de "lo que es y no es posible que no sea" es propio del pensamiento occidental. A partir de Parménides, la vía de la *gnosis* se revela como ontología y se resuelve como episteme que es conducida a desalbergar la *Aletheia*.[3] La verdad propiamente dicha —la que imagina Parménides— es ignota, sin principio, sin cesación; es "perfecta como una esfera" y, al ser inmóvil, está fuera del tiempo y del espacio; es supraterrena.

La noción de la verdad parmenidiana invadirá el imaginario de la indagación en Occidente, de tal manera que, iniciando por Platón y llegando a nuestros días, se ha generado una imagen viva, donde conocer significa desalbergar: quitar, separar, revelar lo oculto y, por otro lado, significa excluir, separar, negar la constitución del otro.

Parménides supone que el conocimiento es un ejercicio que conduce al ser humano a la búsqueda de los fundamentos del universo, pero dicha búsqueda sólo queda prevista para quien abandona el *sendero humano* y dirige su mirada hacia las mansiones de la diosa; es decir, hacia las mansiones celestes. Aquí no hay un camino en solitario. La diosa no se revela a todos, sino a quien abandona "el sendero de los humanos", a quien es capaz de renunciar a sí y al otro; esto es, a quien renuncia al diálogo.

En su origen, la filosofía supone este principio: la exclusión del diálogo. En Parménides la *Aletheia* se manifiesta como expresión revelada, como perfecta en sí misma, sin origen ni final, eterna y sin movimiento. El sujeto que busca se concreta a contemplar; su búsqueda es una permanente contemplación. Algo semejante, en torno al principio excluyente del diálogo, ocurre con la razón. El *logos*, lo sabemos, inicia cuando se busca explicar la totalidad de lo real desde un principio único. El *arché*, como lo sabían los filósofos presocráticos, suponía un darse cuenta de que la multiplicidad de los fenómenos podía ser expresada, en contra de la experiencia cotidiana del devenir, en un solo principio que, como ya se ha expresado, fuera capaz de esencializar las cosas y sujetarlas al *noein;* es decir, al conocimiento. Pero hacer uso del *logos* era en realidad un ejercicio de intelección profunda, capaz de dirigir la mirada hacia las regiones celestes (*Topos uranus*) y abandonar el mundo fenoménico.

El *logos* busca lo que está oculto, es decir, lo que es necesario desalbergar y se manifiesta en un plano diferente al de la experiencia. La razón es, entonces, un ejercicio del espíritu, una lectura interna que busca, en primera instancia, el saber en sentido estricto. Más allá del mundo de la apariencia,

[3] No es interés de este ensayo reflexionar sobre el problema de la inmovilidad del ser, de su perfección inamovible; sin embargo, servirá de base para entender cómo se ha generado, por medio de lo epistemológico, una visión unilineal de lo que significa el conocer.

el cual genera "sombras que se ven", hay un mundo inteligible que resguarda las formas puras, digamos geométricas; un mundo donde no hay diálogos porque, constituidas como están, no hay necesidad de consensuar nada. La verdad se expresa como inteligible sólo ahí donde la razón impone su sentido de ser un tipo especial de pensamiento. La razón abandona constantemente el mundo de las apariencias, se sumerge en el mundo de las ideas, las hace inteligibles y sólo después de ello es capaz de convertirse en *paideia*, en proyecto humano que da forma al ser humano. Sin embargo, y aunque parezca extraño enunciarlo de este modo, el acto educativo que supone la enseñanza de lo que es inteligible no es diálogo abierto, sino sólo un recurso pedagógico de quien —como Sócrates, por ejemplo— ha colocado al *logos* en el horizonte público.

En el mito de la caverna[4] esta imagen es más clara. Los hombres encadenados y que ven sombras proyectadas en la pared están sumergidos en la *doxa*, es decir, en la opinión de lo que es. Ése es su mundo y es todo su conocimiento. Para alcanzar el verdadero *noien* necesitan romper sus cadenas, echar la mirada hacia el origen de las sombras, salir de la caverna, ver la luz del sol y, sólo después de todo esto, regresar con los otros y tratar de enseñarles que su mundo es apariencia, sólo sombras. El que regresa, por supuesto, no desea dialogar, no desea poner en consideración las sombras o su probable origen en la hoguera; lo que busca es conducir al espíritu, al propio y al de los otros en la continuidad del *logos*. La tarea del que enseña no recurre al diálogo, sino como retorno al horizonte público. Sin embargo, como ya se expresó, ello no supone un diálogo que busque avenencias, acuerdos o consensos.

Como tal, la enseñanza de lo inteligible supone, como en Parménides, la negación de lo que no lo es, la exclusión de la visión del otro que es considerada como doxa, a saber, como opinión acerca de la verdad. Los ejemplos más claros de ello los encontramos en los *diálogos socráticos,* donde el maestro de la mayéutica nunca aceptó el argumento del otro, sino sólo en el sentido de su negación. El caso más claro se encuentra en la discusión que establece con Trasímaco en torno a la justicia. En este texto se puede observar cómo Sócrates avanza y retrocede en su lógica de argumentación cuando Trasímaco le expone su teoría de que la justicia supone el derecho del más fuerte. La actitud de Sócrates no es de quien busca avenencias, sino de quien se sabe poseedor de la estructura de la verdad y debe enseñarla con la astucia de un buen argumento.

[4] Nos remitimos a la *República*, texto socrático en el que Platón señaló la dinámica de lo político vinculado con la virtud filosófica. Tanto el "Mito de la caverna", como el diálogo con Trasímaco, corresponden a dos episodios del mismo texto. *Vid.* Platón, *República* (trad. de Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 1988.

El fin de la confrontación entre ambos es conocido. Sócrates establece que la justicia no depende de la fuerza ni de la voluntad ni de regímenes políticos, sino de un *ethos* que supone la conveniencia de lo humano.

Sin embargo, el texto es esclarecedor en términos de lo que estamos desarrollando. Sócrates no dialoga con Trasímaco en la búsqueda de establecer consensos sobre qué debe ser la justicia, sino que partiendo de un arsenal de lo que es, según su propia experiencia como filósofo, lo inteligible, establece su vínculo con el otro sólo en el sentido de develar lo oculto que, por supuesto, para él ya no lo es. Como puede observarse, las disertaciones de Sócrates sólo se realizan en la necesidad del otro como receptor inteligente capaz de elevarse, por medio de la razón, al conocimiento. El otro sólo importa como lugar de autorreferencia del discurso, como sujeto sostenido a la necesidad de "salvación epistemológica", administrada, por supuesto, por quien ha trascendido los límites del conocer.

La exclusión de otros saberes y la interrupción del diálogo son dos características propias de la actitud filosófica en Occidente. El triunfo de una filosofía, de una concepción epistemológica y hasta de un planteamiento moral ha significado persecuciones, inquisiciones, juicios y hasta procesos judiciales contra quienes, públicamente, han detraído de tales concepciones.

Ejemplos de heterodoxia hay muchos en la historia. La historia trágica de los valdenses, la noche de San Bernardo, el proceso inquisitorial contra Giordano Bruno y hasta el juicio contra Salman Rushdie por sus *Versos satánicos* son manifestación de que ahí donde no hay diálogo impera la fuerza de las comunidades cuya única virtud sería su capacidad de administrar los saberes propios. En la historia de la filosofía y en la historia de la ciencia este no es un proceso desconocido. El ejemplo más cercano es aquella retractación pública de Galileo donde, arrodillado frente a los inquisidores, se acusa culpable de transgredir las enseñanzas de la iglesia y se excusa de herejía. Sin embargo, las inquisiciones epistemológicas, aunque más sutiles, han generado imperios de la razón cuyas metodologías no sólo han marcado el conocimiento, sino que han definido la estructura misma de lo que es y debe ser la realidad.

Los imperios de la razón suponen la exclusión y la interrupción del diálogo con otros saberes y, por supuesto, con otras visiones de la realidad. Si, por ejemplo, se aduce que lo real es racional y lo racional es real, entonces supondremos que las únicas vías de acceso a la realidad deben pasar, no importando el método, por la totalidad de la razón. La posibilidad de la ciencia y de todo conocimiento es la aprehensión de lo que hay, de la aprehensión conceptual de lo que realmente es.

En este sentido, la ciencia es el sistema de la totalidad de lo real.[5] Un ejemplo más: si suponemos que la inteligencia humana debe abandonar la metafísica para centrarse en el desciframiento del fenómeno, es decir del *factum*, entonces se entenderá que la estructura del universo está dada por la experiencia directa con lo existente y por su posibilidad de investigación. En *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Claude Bernard expuso lo que consideró las reglas del hacer científico: *1)* el sabio debe someterse al veredicto de los hechos; *2)* la investigación eficaz debe partir de un determinismo fenoménico; *3)* la ciencia debe permanecer neutra en cuestiones filosóficas y *4)* la necesidad de realizar contrapruebas, que son origen del falsacionismo popperiano.[6]

En Bernard podemos encontrar una ética de verdad fundamentada en el principio riguroso de la investigación, ya que ésta es el único camino para conocer las leyes de los fenómenos, sus causas y su control, pero también, en contraparte, la negación de todo diálogo abierto con la metafísica y la exclusión de todo método que no presuponga la primacía del fenómeno.

***Erklären*:[7] el saber estructurado**

La baja Edad Media es un buen punto de partida para entender cómo se va estructurando la lógica de la exclusión en una *suma* de visiones epistemológicas y metodológicas que, sin precisarlo, se cristalizaron en el positivismo más radical del siglo XIX. No es que el Medioevo sea responsable de definir la estructuración del saber en una visión cerrada de la ciencia y del método; sin embargo, en pleno siglo XII, las explicaciones del mundo y de la realidad empezaron a fracturarse y el determinismo espiritual escolástico devino un nuevo concepto que encontró su propio fundamento en la experiencia. En efecto, si el escolasticismo medieval estuvo fundado en una interpretación cristiana de Aristóteles y de Platón y combinaba con ello las certezas dadas por la revelación y el conocimiento de la naturaleza y de las ideas, se hizo necesario buscar en ese siglo un antecedente de ruptura ontológica y gnoseológica capaz de poner en crisis al aristotelismo y al platonismo cristianizados.

---

[5] Me refiero a la visión hegeliana de lo real y del concepto. En Hegel no es posible entender lo real como algo ajeno al desarrollo del espíritu; la ciencia debe ser, como se puede observar, expresión de ese espíritu de la totalidad. *Vid.* Javier Martínez, "Hegel: de la realización o el sueño de la razón", *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 279.

[6] Leszek Kolakowski, "La filosofía positivista. Ciencia y filosofía", *Anuario filosófico*, Madrid, vol. 13, núm. 1, 1979, p. 95.

[7] *Erklären* es traducido como explicación causal y mecánica. En este texto se usa para designar a todas esas corrientes epistemológicas que parten del principio de la causalidad. Para una descripción pormenorizada del término, *vid.* Ulises Toledo, "Giambattista Vico y la hermenéutica social", *Cinta de Moebio*, Universidad de Chile, Santiago, núm. 4, 1998.

Para tal explicación, requerimos encontrar un punto de referencia desde el cual las explicaciones del Ser (y del ser un ser humano) empezarán a transformarse. Ese punto lo podemos ubicar en el siglo XII y en la teología de Juan de Salisbury (1110-1180).

Como todo hombre de su época, y como representante de la escuela de Chartres, De Salisbury pugnó por reencontrar la verdadera dimensión religiosa de la fe cristiana. Para lograr sus objetivos, y desde una tradición neoplatónica, atacó las interpretaciones aristotélicas en teología y acusó de estériles todas aquellas explicaciones que se remitieran a la *sustancia* y a la *causalidad*. Con un deseo más místico que filosófico, reencontró la duda agustina en el ejercicio de la reflexión y partió de ella para reencauzar la experiencia cristiana.

Juan de Salisbury planteó con ello, y sin quererlo, el origen del fenomenalismo, aunque tal no fuera su deseo. Lo que él pretendía era eliminar el "cascarón" teológico para priorizar al reino de la experiencia vital del cristianismo. Esas inquietudes vitales y la crítica de la sustancia y de la causalidad posterior encontraron tierra fértil en la filosofía no escolástica que ya se prefiguraba en pensadores como Guillermo de Ockham y Duns Escoto, quienes priorizaban el análisis del fenómeno sobre la revelación.[8]

¿Qué es el fenomenalismo? Es una actitud cognoscitiva que no encuentra diferencia real entre *esencia* y *fenómeno*. Se conoce sólo el fenómeno natural; las abstracciones generalizantes sólo serían producto de ociosas maquinaciones mentales. Es claro que de Salisbury no acuñó esta postura, pero haber interrogado a la escolástica sobre algunos de sus temas centrales significó el punto de partida que buscamos en este análisis. La baja Edad Media se enriqueció en la pregunta de este teólogo controvertido y encontró la vía para una filosofía de la naturaleza que empezó a desarrollarse con el surgimiento de las primeras universidades en el viejo continente: el problema de la experiencia.

La universidad —nacida entre los siglos XI y XII— generó una profunda transformación en la forma del conocimiento medieval. En el camino que llevó de la celda monacal al *scriptorium*, de la *lectio divina* a la *lectio scholastica*, del conocimiento del *regnum gratiae* al del *regnum naturae*, se encuentra un escenario de batallas intelectuales contra la metafísica de Aristóteles y contra su teoría del conocimiento. Repasemos algunos datos para tener mayor claridad.

En 1277, la Universidad de París lanzó una proclama intelectual donde se estableció por primera vez la separación del conocimiento de Dios y

[8] Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

de la naturaleza. En esa misma época, Roger Bacon, franciscano de Oxford, postuló que el saber debe someterse a una verificación empírica, a un control técnico, antes de establecer una nueva verdad.

Casi medio siglo después, Guillermo de Ockham redujo todo conocimiento a los datos de la experiencia. La famosa *navaja de Ockham* propone que lo que no sea verificable empíricamente o no provenga de la fe debe ser rechazado como tal. Ockham fue uno de los más importantes pensadores de su época al llevar su nominalismo contra la metafísica escolástica.

El nominalismo acuñó la identidad conocimiento-objeto, ya que, según esta corriente, todo saber debe formularse con base en objetos concretos singulares. Después de Ockham existieron otros pensadores que profundizaron sobre las relaciones de la teología escolástica (que devino metafísica) y el conocimiento de la naturaleza. Uno de ellos, y tal vez el que abrió la compuerta de la filosofía renacentista, fue el obispo Nicolás de Cusa, quien estudió las relaciones entre Dios y el mundo y con ello, al igual que sus predecesores, se instaló en la preocupación fundamental de su época: preservar la esfera de lo sagrado con el estudio de la naturaleza.

En efecto, ninguno de los pensadores medievales después del siglo XII tenía por objetivo desterrar a Dios de la historia y del conocimiento. Todos ellos fueron personajes mediados por la doctrina de la redención, del cristocentrismo y por las preocupaciones propias de su cosmovisión judeocristiana. Cassirer escribió al respecto: "El conocimiento del ser es posible para nosotros porque este ser proviene de un conocer creador [divino]: las cosas son para el espíritu porque emanan de él; tienen algo que decirnos porque encierran un sentido que ha depositado en ellas una inteligencia superior. De este fundamento metafísico originario no llega a apartarse nunca la teoría del conocimiento de la Edad Media."[9]

Dentro de este contexto, Nicolás de Cusa se adelantó a su época al plantear que el conocimiento de la naturaleza no sólo está delimitado por el conocimiento de la revelación divina, sino que ambos corresponden a dos esferas distintas. Conocer la naturaleza es sólo un medio para conocer la mente de Dios, puesto que aquella es la expresión y manifestación de los pensamientos divinos. Esta visión anunció la llegada de Descartes, de Leibniz, Copérnico, Galileo, Pascal, entre otros, que propugnaron un método para interrogar a Dios partiendo del estudio de su creación.

La filosofía de la naturaleza, propia del siglo XVII, es una filosofía de la mensurabilidad, del análisis matemático, de la construcción del universo como espacio físico, pero también —y ello ha sido estudiado por Frances Yates (1981)— de misticismos y cofradías religiosas. La ciencia, inaugurada

[9] Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 61.

como método de comprensión e investigación por Descartes, no sólo estableció a la razón como única vía plausible de conocimiento, sino que, en semejanza con Nicolás de Cusa, buscó encontrar una forma de conocer lo invisible (Dios) por la revelación de lo visible (la naturaleza). Paradójicamente, Descartes atribuyó su método a una revelación sobrecogedora que la misma noche en que lo concibe también promete una peregrinación al santuario italiano de Loreto.[10]

La apertura del debate en torno al objeto de la ciencia se convirtió en una lucha contra la escolástica que se extendió hasta el siglo XVIII y, producto de ella, se estableció una cultura y la noción de un ser humano diferente. Este último, menos religioso, se preocupó más por la política, por la ciencia, por la discusión pública y por el debate ideológico; aunque, por otro lado, también se vio sumergido en una cultura de la medición, con una noción del universo de formas geométricas, del universo mecánico de Newton, del *mathesis universalis* de Galileo. Este espíritu llegó al siglo XVIII con una fuerza capaz de remover los cimientos de la civilización medieval y permitió construir una nueva concepción del mundo, de la política y de la economía.

"Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de la ciencia hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las abstracciones teológicas hasta la economía y el comercio, y desde la política hasta el derecho de gentes y el civil".[11] Esta nueva concepción se materializó en novedosas formas de percibir la moral (Voltaire), la política (Montesquieu), la validez del conocimiento (Diderot) y al Estado (Rousseau). Los Ilustrados, apasionados en su lucha contra el poder de la Iglesia, incluso se declararon sin Dios o lo colocaron únicamente como sustento mecánico de sus teorías y, bajo la idea del utilitarismo, cambiaron las explicaciones feudales por otras de corte burgués. Una nueva era estaba naciendo: en la filosofía, David Hume, empirista y escéptico, negó la factibilidad de la revelación teológica y la sustituyó por la prueba de la experiencia, la sensación y la reflexión. Leibniz, por su lado, sentó las bases para subordinar todo conocimiento de la naturaleza a principio de razón suficiente basado en la sucesión temporal de los fenómenos y su conexión con la totalidad del universo. Años más tarde, Hegel llevaría a su más alto umbral al llamado *idealismo* e influiría en casi todas las escuelas de pensamiento europeo.

Éste fue el escenario social y espiritual en el que se desarrolló el positivismo de Saint-Simon y de Comte, el cual nos ayudará a entender por qué la filosofía deviene un sistema de explicaciones causales y mecanicistas cuya

---

[10] Hans Kung, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro* tiempo, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 28.

[11] E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 18.

principal característica —ya lo veíamos en Claude Bernard— es la exclusión de todo diálogo. Estos escenarios también nos ayudarán a entender cómo el sistema de explicaciones que aquí hemos denominado *Erklären* entró en las ciencias sociales pese a las resistencias que presentará la visión de Giambattista Vico, quizás el antecedente más remoto de la *verstehen.*[12]

Como decíamos, el positivismo de Augusto Comte contaba con dos características propias en su aspecto cognoscitivo: el nominalismo y el fenomenalismo. Ambos aparecieron en los planteamientos de Comte como reglas de cientificidad rigurosa que, por su propia lógica, devinieron otras dos: la imposibilidad de extraer algún conocimiento valedero por los juicios de valor y la unidad fundamental del método de la ciencia. "Todas nuestras verdaderas necesidades lógicas convergen, pues, esencialmente hacia este destino común: consolidar cuanto es posible, por nuestras especulaciones sistemáticas, la espontánea unidad de nuestro entendimiento, constituyendo la continuidad y la homogeneidad de nuestras diversas concepciones, de modo que satisfagan igualmente a las exigencias simultáneas del orden y del progreso, haciéndonos volver a hallar la constancia en medio de la variedad".[13]

Ahora bien, la pregunta que se deriva es la siguiente, ¿cómo se construye esta visión de espontánea unidad de la ciencia? En primer lugar, Comte —influido por el espíritu de la utilidad— diferenciaba entre ciencias prácticas y ciencias descriptivas. Las segundas, según el filósofo francés, no alcanzaban estatus epistemológico:

> Hay que distinguir en relación con todos los órdenes de fenómenos dos clases de ciencias naturales: unas abstractas, generales, que tienen por objeto el descubrimiento de leyes que rigen las diversas clases de fenómenos, considerando todos los casos que se puedan imaginar; las otras, concretas, particulares, descriptivas, y a las que algunas veces se les llama *ciencias naturales* propiamente dichas, que consisten en la aplicación de estas leyes a la historia efectiva de los

[12] El concepto de *comprensión* (*Verstehen*), opuesto al método explicativo de las ciencias naturales, concepto ya presente en el romanticismo alemán, pero que debe a Dilthey su elaboración más precisa. Compresión es el acto por el cual se aprehende lo psíquico en sus múltiples exteriorizaciones, las diversas culturas como parte esencial de las ciencias del espíritu. El método, en su origen psicológico, se amplía y convierte en una hermenéutica de las estructuras objetivas en tanto expresiones de la vida psíquica. Por tanto, comprender supone pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, ese conjunto de actos que la produjeron: gestos, lenguaje, objetos de la cultura. Lo que se comprende es el espíritu objetivo en cuanto "solidificación" que debe "fluidificarse". Se vincula así espíritu objetivo y espíritu subjetivo. *Vid.* Félix Duque, *La humana piel de la palabra*, Estado de México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1994.

[13] Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, p. 37.

> diferentes seres existentes. Las primeras son, pues, fundamentales; únicamente sobre ellas tratarán los estudios de este curso.[14]

En segundo lugar, la concepción de la ciencia como única, aplicable y universal. Las ciencias prácticas, duras —entre ellas, la física—, no podían ser un ejercicio humano fuera del contexto de la historia y de la transformación social.

> Resulta de esta discusión que la filosofía positiva está dividida en cinco ciencias fundamentales, cuya sucesión viene determinada por una subordinación necesaria e invariable […] éstas son: la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social. La primera considera los fenómenos más generales, más simples, más abstractos y más alejados de la humanidad; influye sobre todas las otras y no es influenciada por las demás. Los fenómenos considerados por la última son, por el contrario, los más particulares, los más complicados, los más concretos y los más directos para el hombre.[15]

La visión comtiana introdujo en la naciente ciencia social la base para que su estatus epistemológico partiera de esa capacidad de causalidad, utilitarismo y objetividad. Con ello, es obvio, sentó los cimientos para que sus sucesores acuñaran esta visión como la más legítima en la producción científica.

Entre los principales exponentes del positivismo posterior a Comte encontramos a Claude Bernard, ya citado líneas arriba, a Stuart Mill y Herbert Spencer. Entre los tres, aunque cada uno por su lado y en su circunstancia, elaboraron las bases del pensamiento positivista de las últimas décadas del siglo XIX y, también, los enunciados epistemológicos que todavía resuenan en el ambiente del conocimiento gracias a Popper, Wittgenstein y los discípulos de Talcott Parsons que pertenecen al *empirismo lógico* o *neopositivismo*.

¿Cuáles fueron los aportes de Bernard, Mill y Spencer? Aun cuando no es tan fácil sintetizar en unas cuantas palabras la vasta obra de los tres pensadores, nos arriesgaremos a presentar de aquellos un trinomio: *investigación experimental-utilitarismo-evolucionismo*. Esta síntesis apretada es netamente didáctica y cada uno de sus elementos pertenece al aporte que aquellos hacen al pensamiento de corte positivo. Veamos a cada uno por separado.

De Claude Bernard ya hemos sintetizado su propuesta metodológica y su concepción pragmática de la ciencia. El caso de Mill y Spencer, si bien dirigido hacia el saber científico, varía de aquel por la razón de su objetivo. Mill quería establecer una utilidad al conocimiento científico y ésa era de tipo ética. Para Stuart Mill, todo conocimiento que parte de hechos observables

[14] A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 82.
[15] *Ibidem*, pp. 100-101.

debe tener un fin último: la felicidad de los hombres. Es útil por provocar o conducir a la felicidad. Esta visión ética de Mill, aunque critica ferozmente a sus opositores, devino de la filosofía de la Ilustración y de la utilidad burguesa de Saint Simon.[16] Herbert Spencer, finalmente, aportará su teoría evolucionista del mundo y de la sociedad. La teoría de Spencer es, en realidad, una teoría del tiempo y del progreso de la sociedad como organismo (tiempo físico y progreso físico).

Spencer, como evolucionista, estableció que la lucha por la sobrevivencia y la adaptación al medio ambiente han propiciado cambios profundos en la sociedad y que muchos de ellos, como todas las mutaciones genéticas, son benéficos y otros recesivos. El progreso, de acuerdo con esta perspectiva, se establece naturalmente a base de mutaciones y, como todo biologicismo, puede ser estudiado por la ciencia que, dicho sea de paso, es fáctica, fenomenalista y sensible a las observaciones empíricas del investigador.

En resumen: el pensamiento spenceriano propondría cinco principios para su teoría: *1)* el mecanicismo, *2)* la fe en la unidad del universo, *3)* el naturalismo, *4)* el empirismo como método de conocimiento y *5)* el agnosticismo religioso.[17]

Como se puede observar en cada uno de estos autores, existe una predisposición a negar todo acercamiento con la metafísica, con la religión y, por supuesto, con las ciencias humanas que, como resulta obvio comentar, no eran bien vistas por quienes suponían que su legitimidad epistemológica estaba garantizada por ser, en efecto, ciencias fenoménicas. Las ciencias humanas ya habían entendido el proceso de divorcio entre su campo de indagaciones y el de la ciencia mecanicista, utilitaria y evolucionista; en ellas, en los campos de la historia y la literatura, será posible discutir con la visión causal y mecanicista de la ciencia (*Erklären*) y empezar a constituir la *Verstehen*.

***Verstehen*: los caminos de la comprensión**

Los caminos del divorcio entre las ciencias naturales y sociales y las ciencias humanas o del espíritu son muchos y pasaron por la pluma magistral de Giambattista Vico. De acuerdo con Isaiah Berlin, Vico fue el primero en resaltar la comprensión como una forma de conocimiento prototípica de la ciencia nueva.

Cuando Vico la propuso, era “una especie de conocimiento no precisado previamente con claridad; el embrión que posteriormente creció en la ambiciosa y lujuriante planta del *verstehen* historicista alemán; perspicacia empática, simpatía intuitiva, *Einfühlung* histórico y cosas por el estilo. De

[16] L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 107.

[17] *Idem*.

todas formas, fue, aún en su forma original simple, un descubrimiento de primer orden".[18]

La comprensión, aunque mejor desarrollada por Wilhem Dilthey, aparece en Vico como una manera de romper con la tradición ilustrada que suponía a la razón como estandarte de toda comprensión del mundo, incluso del mundo histórico. Partiendo de la idea de la Providencia, Vico resignifica los mitos y las fábulas y los coloca como núcleos históricos que explican el estado primigenio de la humanidad. El mito es para Vico no un artificio del lenguaje, sino una forma lingüística que expresa con su lógica interna la autoridad de la tradición y de la representación de la historia.

El concepto de la *historia* en Vico rompió con la visión ilustrada del tiempo que, como ya se ha desarrollado, había heredado del cristianismo la idea de una finalidad progresiva y suponía el perfeccionamiento de la vida humana por vías del progreso de la razón. Ya sea como constitución moral del hombre (Kant), como recuperación progresiva de la naturaleza (Rousseau) o como realización del espíritu libre que se contrasta con la ignorancia y el fanatismo de tiempos oscuros (Voltaire), la Ilustración había mezclado la linealidad del acontecimiento histórico con la esperanza del perfeccionamiento de la conciencia humana. Esta creencia tenía el problema de que no dejaba puerta abierta para otras vivencias posibles de la historia.

En otras palabras: la Ilustración había generado una concepción temporal que suponía la existencia de un solo destino humano auspiciado por el desarrollo natural de la razón. Frente a esta concepción, Vico colocará una teología racional del *mondo civile* que si bien tuvo visos de una teleología finalista, se separa de ella para ofrecer una concepción donde la Providencia no es progresiva ni redentora, ni simplemente cíclica y natural, sino que se supedita al ser histórico de la humanidad. Lejos de partir del principio de la razón, Vico parte de Dios pero éste no es el que se encuentra fuera de los cursos de la naturaleza y la historia. El Dios viciano produce al mundo no sólo en términos de la emanación de su palabra, sino que lo realiza como mediado por la acción humana y, por ello, a veces se confunde con la naturaleza social del hombre y con el papel de la ley humana.

Sin embargo, Löwith ha escrito que pese a ello no se debe reducir la providencia a un mero reflejo de la conciencia histórica humana, sino que, en efecto, es un Dios al que se accede por medio de la ley y la realización humana. "No obstante su origen sobrenatural, la Providencia se produce, en la interpretación de Vico, de una forma tan natural, simple y fácil que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico".[19]

---

[18] Isaiah Berlin, *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 183.

[19] Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 140.

¿Por qué Vico estableció la importancia de la idea de la providencia en una época cuando el mecanicismo se había afirmado sobre la idea de cualquier voluntad capaz de intervenir en el orden de lo natural? Esta pregunta, definitivamente, nos conduce a su teoría del conocimiento que, dicho sea de paso, nos acerca a la idea de la comprensión que hemos venido desarrollando y que lo acerca a la noción romántica de la pasión.

En primer lugar, habrá que establecer los postulados anticartesianos que inspiran la *Ciencia Nueva* de Vico en tres impugnaciones básicas. Por un lado, descartó el principio que postulaba la idea clara y distinta como criterio de verdad; por el otro, dudó de la idea que suponía a las matemáticas como expresión última del universo y, finalmente impugnó la idea de que la historia es digna de sospecha en términos de estatus de verdad. Estas tres nociones, presentes en las *Meditaciones (1977)* y en *El discurso del método (2014)* de Descartes, habían inspirado la idea de que sólo la razón y sólo el método podrían descifrar el gran libro de la naturaleza desdeñando, de este modo, otros saberes —entre ellos el histórico y el poético— y otras vías de acceso a la verdad.

Vico se negó a aceptar el escepticismo y el mecanicismo cartesiano porque para él estas concepciones son *factum*, es decir, hipótesis construidas por el espíritu humano en su circunstancia. El mecanicismo no acepta ninguna voluntad superior que interfiera en el transcurrir de las leyes de la naturaleza. Por su parte, Vico sintetizó todo sistema cosmológico al desarrollo de la sociedad humana que es, como ya se ha mencionado, *factum*, es decir, *verum* (verdad) creada. "Se conoce sólo lo que se crea", expresó el napolitano, y con ello abrió una veta metodológica que colocó al racionalismo en el peldaño de los inciertos. La búsqueda de la cosa en sí es una inquisición tan sin sentido como inútil porque en la realización del espíritu humano, que es mundo civil, no existe tal identidad ni tales presupuestos.

Para Vico, el hecho de que la metafísica se eleve sobre el mundo y que tal visión sea predominante en la historia de la filosofía es un error que sólo puede ser resuelto en la conversión del mundo natural al mundo civil; sin embargo, para hacerlo, se precisa interpretar de otro modo la historia, es decir, constituir de la mitología una metodología y hacer de ella un *verum-factum*. Este criterio abarca lo que es real en el sentido histórico, pero no nos arroja ninguna verdad universal. El *verum-factum* es "conocer lo que se hace" y eso conlleva un cierto grado de verosimilitud. Aunque, al aplicar este principio se vislumbra la relación entre el conocimiento y la conciencia de lo que se hace. En este sentido, el conocer es conciencia.

No obstante, Vico apenas da los primeros pasos en la constitución de la *Verstehen*. Wilhelm Dilthey es quizás quien retomará esta noción y la desarrollará de manera más precisa en su noción de ciencias del espíritu.

¿Cuál es uno de los objetivos de Dilthey? Fundamentar la legitimación del estatus de cientificidad que deben poseer las ciencias del espíritu y ofrecerles su propia especificidad epistemológica. Mauricio Beuchot ha escrito al respecto que Dilthey no sólo separó las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, sino que genera los fundamentos de su carácter científico. Las primeras brindan explicación, las segundas dan comprensión. "Las ciencias de la naturaleza tienen objetividad, y las del espíritu tienen un margen muy grande de subjetividad. Por eso, aun cuando Dilthey buscó por un tiempo el fundamento de las ciencias del espíritu en la metafísica, abandonó esa empresa, y pasó a buscarlo en la psicología hasta después encontrarlo en la hermenéutica".[20]

Dilthey quería una metodología y una epistemología para las ciencias humanas y nos la ofreció en la forma de una "crítica a la razón histórica" que, al final de la vida del autor, se enlazó con la idea de la hermenéutica como acto comprensivo.

El concepto de *comprensión* (*Verstehen*) —opuesto al método explicativo de las ciencias naturales, concepto ya presente en el romanticismo alemán, pero que debe a Dilthey su elaboración más precisa— será el instrumento por el que buscará llevar a cabo la tarea que se ha impuesto de completar la obra kantiana: una crítica de la razón histórica. Compresión es el acto por el cual se aprehende lo psíquico en sus múltiples exteriorizaciones; las diversas culturas como parte esencial de las ciencias del espíritu.

El método, en su origen psicológico, se amplía y se convierte en una hermenéutica de las estructuras objetivas en tanto expresiones de la vida psíquica. Comprender supone por tanto pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria; ese conjunto de actos que la produjeron: gestos, lenguaje, objetos de la cultura. Lo que se comprende es el espíritu objetivo en cuanto "solidificación" que debe "fluidificarse". Se vincula así espíritu objetivo y espíritu subjetivo.[21]

La comprensión *(verstehen)* es una forma intersubjetiva en la cual la palabra, el texto o el discurso señalan las conexiones afectivas, psicológicas e internas de los sujetos que se comunican. La comprensión entraña la idea de que la relación entre el mundo humano y el conocimiento tienen sentidos diferentes en el horizonte histórico. La interpretación de los sentidos que entraña dicha relación, la apertura a la relación entre los sujetos que establecen

[20] Mauricio Beuchot, "Las ciencias humanas y la hermenéutica (analógica)", *Fractal* [en línea], 2014, https://www.mxfractal.org/F35Beuchot.html

[21] El concepto de *la comprensión* ha sido desarrollado por la corriente hermenéutica y, particularmente, establecido como una manera de diferenciar epistemológicamente las formas de acceder al conocimiento de la realidad. Recomendamos la lectura de Félix Duque, *op. cit.,* en torno al problema de la hermenéutica del nosotros.

comunicación con su tiempo, inaugura el espacio del diálogo. La hermenéutica es *verstehen*, es decir, comprensión intersubjetiva para el diálogo.

Hermenéutica: la apertura del diálogo y las ciencias sociales

Maurice Beuchot la define así: "La hermenéutica es la disciplina de la interpretación; tratar de comprender textos, lo cual es —dicho de manera muy amplia— colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos."[22] En esta definición se abren algunos de los problemas que se deben abordar en el camino de la comprensión. En primer lugar, establece que es una disciplina, no un método; tampoco una ciencia. En segundo, supone que la tarea hermenéutica busca la interpretación de textos y de los contextos donde han surgido aquellos. En tercero, que existe una relación entre sujetos (autores-destinatarios). Estos tres problemas, como veremos más adelante, son apenas la punta del iceberg de una serie de propuestas aún más provocadoras sobre el estatus epistemológico de la ciencia, en general, y de las ciencias sociales, en particular.

Vayamos por partes: la hermenéutica tiene un origen que no es epistemológico ni metodológico; es —por así decirlo— una forma de reconocimiento jurídico de linderos. Hermes era, entre los griegos, no sólo un intermediario entre los dioses y los hombres, sino que, también, era el responsable de definir las fronteras entre uno u otro territorio. Hermes siempre estaba allí, como una serie de mojoneras que señalaban dos jurisdicciones, dos territorios. Hermes, en otro sentido, pero cercano al primero, era también el mensajero de los dioses, es decir, un portador de mensajes que, como lo enseña Sófocles en Edipo Rey, debían interpretarse.

Los dioses griegos no expresan su palabra de manera unívoca ni se revelan directamente a los hombres. El medio de comunicación son los oráculos y ellos hablan, explica Foucault, por la ley de las mitades; es decir, una parte es revelada, pero la otra debe ser interpretada.[23] Allí donde el dogma fallaba, donde había un vacío jurídico, Hermes cubría todo con un velo capaz de crear nuevos sentidos a la acción humana. Esta es, precisamente, la

---

[22] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

[23] Remito a la segunda conferencia que desarrolla Foucault sobre Edipo Rey. Me parece que precisamente aquí se encuentra parte del desciframiento de lo que es el acto interpretativo: las cosas, las palabras o los sentidos no se presentan de manera clara de una vez y para siempre. Se hace necesario comprender aquella mitad que permanece oculta cuando la otra se ha revelado. Esto, por supuesto, en Foucault significa que Hermes es el que revela, pero que también define, como en la imagen de los mojones territoriales, que existe una dinámica de juego, de estrategia y, por supuesto, de desalbergar la verdad.

riqueza y la virtud de este Dios fronterizo. Quizás por ello, durante la Edad Media, estuvo junto a la exégesis y a la homilética como herramienta de acceso a los libros sagrados. Pero su historia continuó:

> El renacimiento llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al tiempo que originó la filología más atenida a la letra. La modernidad lleva adelante esa filología, con tintes de cientificismo, hasta que, en la línea del romanticismo, Schleiermacher resucita la teorización plenamente hermenéutica. Su herencia se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. De él supo recogerla Heidegger, en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre. La transmite a Gadamer, el cual ha influido sobre otros más recientes, como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica sigue viva y actuante hoy en día[24]

Por ello, es decir, por constituirse en una tradición que abre diálogos, precisamos resolver su papel activo como metodología en las ciencias sociales.

En primera instancia, la hermenéutica no es sólo una disciplina intelectual que cultiva un área específica de conocimientos. Recordemos que, si bien fue una herramienta de interpretación teológica, en sus orígenes diltheyianos lo que realmente importaba era la capacidad que tuvo la hermenéutica de constituirse en método de las ciencias del espíritu. El proyecto de Dilthey era, precisamente, dotar de un estatus epistemológico a las ciencias humanas, o a lo que más tarde Max Weber llamaría *ciencias de la cultura*.

La historicidad del hombre, la cual lo sujeta a la existencia, que lo delimita como pura existencia, no permite la posibilidad de esencias, sino sólo a lo que supone su propio espíritu, su propia vivencia cultural y temporal. La hermenéutica es, por así decirlo, un modo de aprehensión de lo que el ser humano es, de lo que se le revela como posibilidad de ser y que, por ello, por ser sólo posibilidad, no puede enunciar como certeza única de tal modo que este ser, suspenso en la historia y en la cultura, sólo tiene el camino de la interpretación y de la comprensión para referirse a sí mismo en la propia vida. En este sentido, la hermenéutica deja de ser herramienta de análisis de textos y se convierte, como fundamento de lo que es el espíritu humano, en principio vitalista. Lo que importa en este punto es referenciar la vida, suponer la vida como un texto que fluye.[25] Tal vez ésta es la mayor relevancia y el mejor aporte de la hermenéutica en la construcción filosófica y que después en Ricœur se convertirá en propuesta para las ciencias sociales.

---

[24] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*.

[25] Ésta es la razón por la cual Henri Bergson comulgará con la idea de que la vida es intuición; es decir, es tiempo que precisa de la interpretación de sus sentidos.

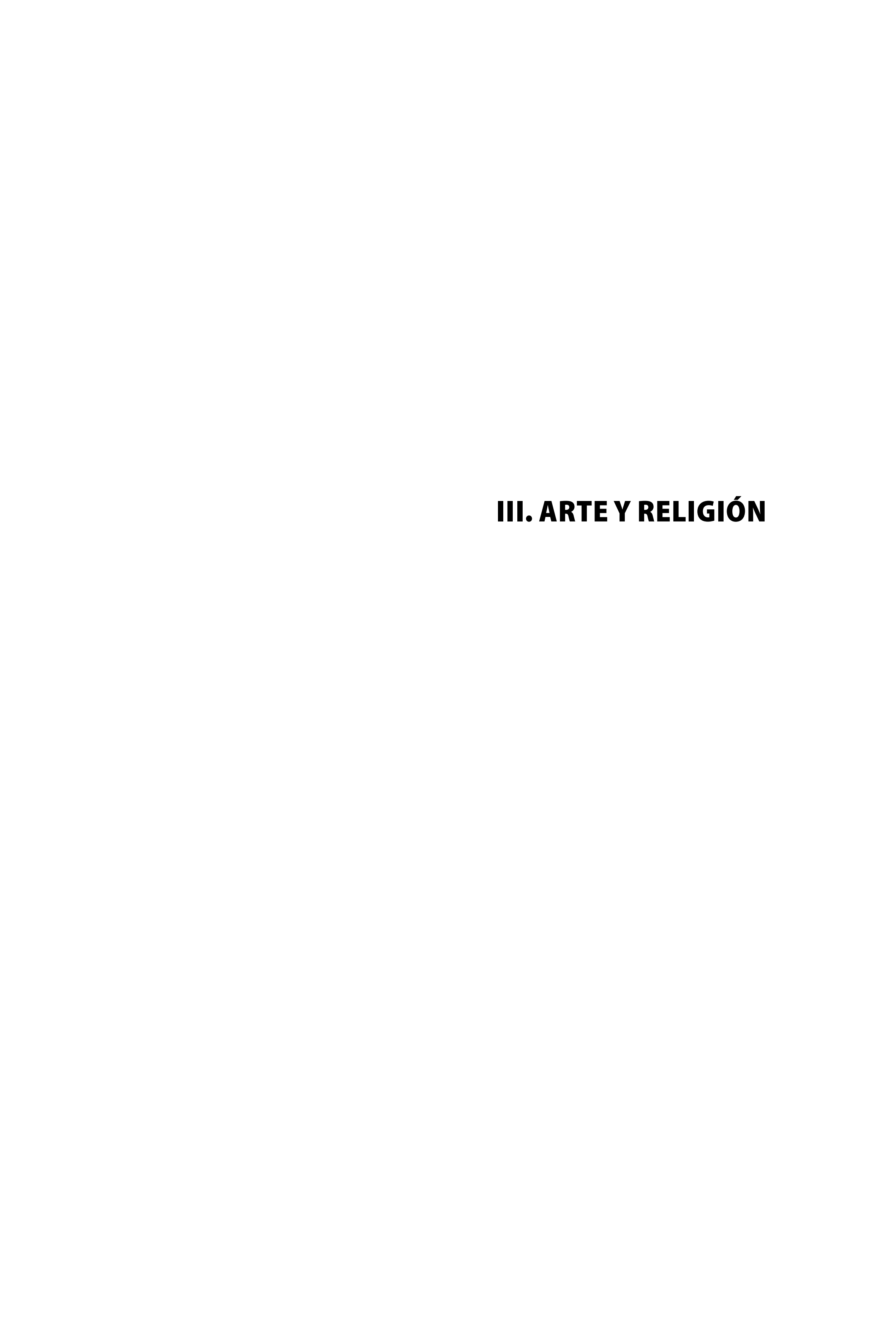
La vida es un texto que fluye, digamos, en tres esferas, la de la existencia (el *Dasein* heideggeriano), la de la conciencia y la del espíritu. Son estas tres esferas, digamos, las que referencian la cualidad de la vida que debe sujetarse continuamente a la posibilidad de la comprensión y de la que debemos considerar en su posibilidad crítica. Gadamer llamará a estas esferas el *horizonte hermenéutico*; es decir, el horizonte donde la vida y la existencia humana se convierten en actos comprensivos y que precisan no de un acto racional que justifique su acción, sino de una interpretación de la acción misma. Aquí la apertura de todos los diálogos.

La acción humana es, precisamente, transubjetiva; fluye desde el *Dasein* hasta el espíritu; se hace patente sólo en la dinámica de su propia historicidad y es expresión del contexto donde la acción se esgrime.

La acción humana es un acontecimiento en el tiempo y en el espacio, pero realmente lo es también en el lenguaje. Si sólo pensáramos la acción en su dimensión espacio temporal, también limitaríamos la mirada y los marcos conceptuales al viejo esquema positivo donde, como lo plantearía el mismo Durkheim, la acción podría convertirse en cosa. Esta reducción implica suponer que la acción humana es medible bajo estándares cuantitativos, lo cual ha marcado, en un sentido amplio, la historia de las ciencias sociales.

La otra visión, es decir, la que establece que la acción social es un acontecimiento del lenguaje y, por lo tanto, descifrable sólo estando en diálogo transubjetivo, es la propuesta de Paul Ricœur: la acción humana es discurso y, como tal, sujeto a la *verstehen* y a la hermenéutica. Ricœur parte del desarrollo weberiano en torno a la acción racional y a su posibilidad de comprensión para, desde la metodología de los tipos ideales, dar un giro sobre los talones.

Weber construye una teoría entendida como *Verstehende Soziologie*, como ciencia comprensiva capaz de construir modelos de estudio del actuar racional; incluso, establece que la sociología es un intento metodológico de producción de interpretaciones y no simples ensayos literarios sobre la acción. También trata de dar un sentido de racionalidad a la propia acción social; es decir, el paso del actuar real con la causa de la acción y, con ello —supone Ricœur —, se limita a sí misma la más interesante de las escuelas sociológicas. Partir de la acción como discurso, de la interpretación por la vía de los signos —interpretación necesariamente mediada por el lenguaje— significa redimensionar la acción respecto a valores que despliegan sus significados en un contexto; es decir, el nivel de un texto que dialoga tanto con el científico social que interroga como con su tiempo. La trascendencia de esta visión de Ricœur debe refundar la sociología de la comprensión weberiana y marcar, digamos abrir, nuevas vetas metodológicas.



III. ARTE Y RELIGIÓN

Y DIOS PUSO SU MORADA EN EL BARRIO…: LOS EXVOTOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO TESTIMONIO DE LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO EN LA COTIDIANIDAD

AND GOD SETTLED HOME IN THE NEIGHBORHOOD…: EX-VOTOS IN POPULAR RELIGIOSITY AS TESTIMONY OF THE EXPERIENCE OF THE SACRED IN EVERYDAY LIFE

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen Para los sectores populares, la religión es algo vital. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de las expresiones religiosas populares se sitúan en la realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos de las necesidades más básicas. El objetivo del presente artículo es evidenciar las prácticas populares ensalzadas a través de los exvotos que no necesariamente se enmarcan dentro del margen de un ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico, sino que se abren a la vastedad de posibilidades fraguadas en la cotidianidad de la vida y su dureza implícita, así como a las soluciones de los problemas cotidianos entendidos desde una sacralidad marginal que no requiere la aprobación oficial para considerar que lo Sagrado le toca en carne viva desde su situación existencial singular.

Abstract For the popular sectors, Religion is something of daily life. It has to do with the support that is required in the material sphere for subsistence in this immanent reality. Thus, the ends pursued within the popular religious expressions are located in the tangible reality that demands immediate and continuous satisfaction of the most basic needs. The objective of this article is to demonstrate the popular practices extolled through the ex-votos that are not necessarily framed within the margin of a ritual and disciplines of the ecclesiastical body, but are open to the immense vastness of possibilities forged in the daily life and its implicit harshness, as well as the solutions to daily problems understood from a marginal sacredness that does not require official approval to consider that the Sacred touches him raw from his unique existential situation.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Religiosidad Popular, sentido existencial, exvotos, milagro, ofrenda, santos, catolicismo

Keywords
Popular Religiosity, existential sense, ex-votos, miracle, offering, saints, Catholicism

En México existe una tradición sumamente interesante de exvotos pintados que la gente conoce como "retablitos". Éstos constituyen una de las formas más genuinas de religiosidad popular en tanto producto material tangible que plasma empíricamente lo contenido de manera abstracta en la mentalidad del sujeto creyente. Tienen como finalidad el agradecimiento de un favor recibido por un ser divino —por lo general del ámbito católico—, ya sea Cristo, la Virgen en sus múltiples advocaciones o algún santo o santa. Asimismo, muestran siempre un beneficio al que no es posible acceder por medios naturales y quien narra es el propio pueblo creyente, pues el beneficiario del milagro muestra su interpretación de la protección divina, aunque ésta contradiga lo que se predica desde el púlpito, tal es el caso de los favores recibidos a los homicidas, ladrones o infieles.

Por su parte, Jorge A. González, en su artículo *Exvotos y retablitos*, tiene un subtítulo interesante que considera a los exvotos —a los ojos de la Iglesia— como *la piedrita en el zapato*, señalando: "Al ser imposible ignorarlos más tiempo por la extensión de su práctica y por su magnitud numérica, los exvotos populares han sido considerados desde la Iglesia Católica como *desviaciones* y *degeneraciones* de la doctrina oficial".[1] Más adelante remata diciendo: "es necesario estudiar a los retablitos, no como deberían ser o por lo que les falta por ser, sino precisamente por lo que son, nos guste o no".[2] Pues bien, esto es precisamente lo que pretendemos hacer en este artículo.

Una nota inicial pertinente acerca de la noción de religiosidad popular

La religiosidad popular implica un "conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en

[1] Jorge A. González, "Exvotos y retablitos religión popular y comunicación social en México", *Estudios sobre las culturas contemporáneas,* Universidad de Colima, Colima, 1986, vol. 1, núm. 1, pp. 7-51.

[2] *Ibidem,* p. 12.

la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto sociocultural inmediato".[3]

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica, pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida considerando dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo según sus creencias, intereses y decisiones.

Entonces, la religiosidad popular es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos y estructuras lógicas anudadas en el sujeto religioso, que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón y las prioridades de este mundo desbancan a las del otro, por ello la trascendencia se inmanentiza, ya que la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino "integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas".[4] Al respecto, los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional; es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente, pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales: "la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia, como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo".[5]

---

[3] Elisa Cohen, "Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino", *Cuadernos Judaicos*, Universidad de Chile, Santiago, núm. 29, 2012, p. 87.

[4] Pablo Semán, *Bajo continuo: Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla, 2006, p. 42.

[5] Aldo Ameigeiras, "Religiosidad popular y Mercosur: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el Cono Sur de América Latina", en Juan Carlos Scannone y Daniel García

En este contexto, lo que se considera más importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse a plenitud en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí y sólo en esta vida terrenal.

Rostas y Droogers agregan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

> Los usuarios de religiones [populares] están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos [a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad]. Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.[6]

Desde dicha perspectiva, la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y los motivos de sus allegados que dinamizan estas expresiones religiosas.

Obsérvese, entonces, que en las prácticas religiosas populares (no consideradas desde un "debiera") empíricamente observadas, intervienen aspectos institucionales provenientes de la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) y del ámbito individual (o local, sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico.

En dicho contexto de religiosidad popular —tanto urbana como rural—, proponemos enmarcar los retablos como expresiones plásticas de una devoción popular que se materializa en estas ofrendas votivas.

(comps.), Ética, desarrollo y región*: hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Ciccus, 2006, p. 377.

[6] Susanna Rostas y André Droogers, "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, vol. 5, núm. 9, 1995, p. 87.

Los exvotos populares, milagros enmarcados en la desgracia cotidiana

El contexto general en el que se ubican estas expresiones es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un algo que está más allá de las voluntades humana y divina (¿destino?) que, como dijera el poeta árabe, "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par; no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez con mayor frecuencia sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Esta realidad antropológica es la que subyace en la creación misma de estos exvotos; por ello, tienen sentido y, también por ello, causan fascinación, ya que tarde o temprano en su vasta pluralidad de temas y vivencias el espectador se verá reflejado en alguna de esas situaciones.

Estos retablos o exvotos son testimonios de la historia conjunta de seres humanos —con nombre, fecha y lugar— que han considerado que su vida fue distinguida por el toque sacro en problemas muy específicos y eminentemente personales. La interpretación del suceso milagroso no se pone a discusión ni verificación de nadie; se hace público por agradecimiento al favor recibido, el cual es incuestionablemente aceptado por el favorecido a pesar de las discrepancias de los agentes eclesiásticos oficiales. Tal suceso cobra particular importancia para el ser humano, pues en él se revela nuestra naturaleza rebelde, un elemento antitrágico que se yergue contra la idea de un destino inamovible y aplastante.

El ser humano sonríe y reemprende la lucha aún con las probabilidades o, incluso, evidencias en su contra... eso es lo que expresan muchos de estos retablos: la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente de que la conciencia del sujeto creyente ha experimentado en su existencia particular el paso extraordinario de lo sagrado en su vida, cambiando su desventura en gozo. En los retablos, se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre; no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su acepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta de manera racional y que ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, a mi favor.

Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de vivirse. A pesar de estar aquí, lo que prosigue en el breve lapso de

nuestro transcurrir depende de nosotros mismos, donde en esa lucha ruda y hostil, que es la vida, hay aliados de orden sagrado: "los santitos", como cariñosamente los nombran sus devotos. Los testimonios plasmados en estos exvotos son de personas que dejaron de ser "hijos del azar y la fortuna", porque creyeron, pidieron y recibieron. Podríamos decir que "se salieron con la suya", lo que lleva implícito el elemento antitrágico ya mencionado: el destino que no atropelló a aquellas personas, al menos por ese breve instante del milagro allí plasmado, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del oferente.

Es interesante considerar que el milagro ocupa una posición privilegiada en la psique religiosa del creyente, en tanto resuelve sus necesidades concretas. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante en las rudas condiciones socioeconómicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el acontecer ordinario que lo vuelve extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende en el aquí y el ahora; una salvación intrahistórica; un arreglo de cuentas en el más acá; una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional de la propia subsistencia y sin embargo se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Si los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro —desde esta perspectiva popular— desazolva los canales de la ordinariez para que todo recupere nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es, pues, una historia netamente individual e inmanente que se entreteje con más penas que glorias, en soledad, en necesidades, en trabajo duro, poca recompensa, en anonimato, insignificancia y muchas calamidades más.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación desmesuradamente extraordinaria. Basta un signo, un pequeño detalle, imperceptible, tal vez, para todos los que rodean a quien recibe esta distinción, pero clara y particular señal para este sujeto religioso que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual en la que la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, pese a cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Ese milagro que se concibe desde la conciencia del sujeto religioso, que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que históricamente registra el favor que lo sagrado hizo a este individuo en concreto. En este sentido, todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una

enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, en fin, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, sufrimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila la ordinariez, por lo que urge volver a encauzarla para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

La riqueza cultural de los "retablitos" estriba entre otras cosas, en que muestran fielmente la idiosincrasia, la personalidad y la cultura material y espiritual de quienes los elaboran, además de que son un reflejo nítido del tiempo histórico de sus protagonistas.

El exvoto como expresión de un grito de angustia

El sufrimiento en la vida humana ha jugado siempre un papel protagónico en la religión. Por tratarse de una de las experiencias existenciales más fuertes que cimbra la estructura completa de la persona, la religión no puede desatender esta dimensión del sinsabor humano.

Sufrir no es una cuestión epistemológica: es existencial; muerde en carne viva, supera el ámbito de la reflexión, apresa la existencia entre sus dientes y desgarra el tejido que lo cotidiano entrelazó en los cauces de una supuesta normalidad que angustiosamente se desvanece. Es ser a pesar de mi voluntad; caer en circunstancias que han apresado mi existencia donde nunca pensé estar ni accedí a estar; pero hacia allá me llevaron las "ocurrencias" que a lo largo de mi vida empujaron mi ser. En la tradición judía, hay una amplia recopilación de esta experiencia antropológica. Para empezar, podríamos mencionar la tercera lamentación, que en su belleza desgarradora deja ver claramente la situación del hombre apabullado por sus pesares reales y concretos:

> Yo soy el hombre que ha visto la miseria
> Bajo el látigo de su furor.
> Él me ha llevado y me ha hecho caminar
> En tinieblas y sin luz.
> Contra mí solo vuelve y revuelve
> Su mano todo el día.
> Mi carne y mi piel ha consumido,
> Ha quebrado mis huesos.
> Ha levantado contra mí en asedio amargor y tortura.
> Me ha hecho morar en las tinieblas,
> Como los muertos para siempre.
> Me ha emparedado y no puedo salir;
> Ha hecho pesadas mis cadenas.

Aun cuando grito y pido auxilio,
Él sofoca mi súplica.
Ha cercado mis caminos con piedras sillares,
Ha torcido mis senderos.
Oso en acecho ha sido para mí,
León en escondite.
Intrincando mis caminos, me ha desgarrado,
Me ha dejado hecho un horror.
Ha tensado su arco y me ha fijado
Como blanco de sus flechas.
Ha clavado en mis lomos
Los hijos de su aljaba.
De todo mi pueblo me ha hecho la irrisión,
Su copla todo el día.
Él me ha colmado de amargura,
Me ha abrevado con ajenjo.
Ha quebrado mis dientes con guijarro,
Me ha revolcado en la ceniza.
Mi alma está alejada de la paz,
He olvidado la dicha.
Digo: ¡Ha fenecido mi vigor,
¡Y la esperanza que me venía de Yavé!
(*Lm* 3, 1-18).

Ese grito de angustia y desesperación que, a pesar de orillarnos a los límites de la existencia, aguarda un acto salvador aun en medio de la ruina y el fracaso absolutos, está presente de manera repetitiva en los textos sagrados de la tradición judeocristiana. Tal es el caso del varón de dolores: "Creció delante de Él como renuevo tierno, como raíz de tierra seca; no tiene aspecto *hermoso* ni majestad para que le miremos ni apariencia para que le deseemos. Fue despreciado y desechado de los hombres, varón de dolores y experimentado en aflicción; y como uno de *los hombres* esconde el rostro, fue despreciado, y no le estimamos" (*Is* 53, 2-3). Asimismo, forma el abandono del Padre que experimenta Jesús en la cruz: "Llegado el mediodía, se oscureció todo el país hasta las tres de la tarde. A las tres en punto Jesús gritó con voz fuerte, ¡Eloi, Eloi! ¿lema sabachthani? que significa, Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Mc* 15: 33–34). O el clamor hacia el Eterno pidiendo sosiego en la rutinaria desgracia, el grito de Jeremías añorando su no-existencia:

Maldito el día en que nací;
el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito.

> Maldito el hombre que dio la noticia
> a mi padre, diciendo:
> ¡Te ha nacido un hijo varón!,
> haciéndolo muy feliz.
> Sea ese hombre como las ciudades
> que el Señor destruyó sin piedad;
> oiga gritos de mañana
> y alaridos al mediodía,
> porque no me mató en el vientre
> para que mi madre hubiera sido mi sepultura,
> y su vientre embarazado para siempre.
> ¿Por qué salí del vientre
> para ver pena y aflicción,
> y que acaben en vergüenza mis días? (*Jr* 20, 14-18).

El reclamo de Job directo al Creador, ¿no es testimonio de una tradición religiosa que permite al hombre interpelar a Dios sin que eso sea castigado por el Absoluto?:

> Por fin Job rompió su silencio y maldijo el día en que había nacido.
> ¡Maldita sea la noche en que fui concebido!
> ¡Maldito el día en que nací!
> ¡Ojalá aquel día se hubiera convertido en noche,
> y Dios lo hubiera pasado por alto
> y no hubiera amanecido!
> ¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido,
> una nube negra lo hubiera envuelto
> o un eclipse lo hubiera llenado de terror!
> ¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido en las tinieblas
> y aquel día no se hubiera contado
> entre los días del mes y del año!
> ¡Ojalá hubiera sido una noche estéril,
> en que faltaran los gritos de alegría!
> ¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros
> que tienen poder sobre Leviatán!
> ¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado los luceros,
> ni hubiera llegado la luz tan esperada
> ni se hubiera visto parpadear la aurora!
> ¡Maldita sea aquella noche que me dejó nacer
> y no me ahorró ver tanta miseria!
> ¿Por qué no habré muerto en el vientre de mi madre
> o en el momento mismo de nacer?

¿Por qué hubo rodillas que me recibieran
y pechos que me alimentaran?
Si yo hubiera muerto entonces,
ahora estaría durmiendo tranquilo,
descansando en paz
con los reyes y ministros
que se construyen grandes pirámides,
o con los gobernantes
que llenan de oro y plata sus palacios.
¿Por qué no me enterraron como a los abortos,
como a los niños muertos antes de nacer?
En la tumba tiene fin la agitación de los malvados
y alcanzan los cansados su reposo;
allí encuentran paz los prisioneros
y dejan de oír los gritos del capataz;
allí están grandes y pequeños por igual,
y el esclavo se ve libre de su amo.
¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?
¿Por qué da vida al que está lleno de amargura,
al que espera la muerte y no le llega,
aunque la busque más que a un tesoro escondido?
La alegría de ese hombre llega
cuando por fin baja a la tumba.
Dios le hace caminar a ciegas,
le cierra el paso por todas partes.
Los gemidos son mi alimento;
mi bebida, las quejas de dolor.
Todo lo que yo temía,
lo que más miedo me causaba,
ha caído sobre mí.
No tengo descanso ni sosiego;
no encuentro paz, sino inquietud (*Job* 3, 1-26).

Se vale cansarse, desesperarse, reclamar, todo orientado a una visión positiva de reponerse, cobrar ánimos, volver a levantarse y proseguir. Eso es precisamente lo que encontramos en la tradición popular de los exvotos, una antropología de la rebeldía frente a la desgracia, un afán implacable por resignificar el infortunio y transformar la tristeza en alegría, el llanto en júbilo, un incesante esfuerzo por volver a encarrilar la propia existencia después de que el infortunio la descarrilara.

En estos retablos confrontamos esa experiencia antropológica aniquilante del dolor, el sufrimiento, la degeneración, la muerte y los sinsabores

de una vida que sigue un cauce a pesar de nuestra voluntad y decisiones. Desde la antropología filosófica, son reiterados recordatorios de nuestra situación ontológica contingente, cuya finitud y limitación se traducen en coloridas representaciones gráficas —algunas demasiado gráficas hasta herir la susceptibilidad de algunos espectadores— de la particularidad individual que dicha contingencia asume en cada existente.

Las desavenencias propias de la distancia entre lo popular y lo oficial

Entender estos retablos en toda su dimensión social implica comprenderlos no sólo desde su materialidad, sino desde el mundo simbólico del que forman parte aquellos que los ofrendan. Son verdaderas piedras de conflicto entre la posición religiosa católica oficial y la perspectiva popular de asumir esa misma experiencia religiosa, pero desde sus propios valores y contextos sociales.

Por supuesto, hay un claro deslindamiento de la parte popular frente a la oficialidad, que pugna por ejercer su dominio frente a estas expresiones que se le escapan de las manos, pues la parte popular no valora tal sello de legitimidad frente a estas expresiones de religiosidad cifradas exclusivamente por medio de la persona que considera que goza de la distinción del ente sagrado en cierto acontecimiento específico de su vida.

Valorar dichas expresiones religiosas populares plasmadas en los retablos implica el descentramiento etnocéntrico y la sensibilidad por el otro, para entender qué es lo que se agradece, pide o reclama, desde su perspectiva individual y no desde un contexto universal.

Insisto en que esta experiencia humana del sufrimiento no puede ser subsumida en una comprensión epistemológica, pues cuando el dolor muerde en carne viva la existencia, no hay sosiego en el intelecto ni posibilidad de que se abandone el "objeto de reflexión" para descansar de él por un rato; la existencia marcada por el sufrimiento carga su peso ininterrumpidamente y abarca la existencia total, por lo que involucra, también, los cimientos del sentido de la propia existencia.

En el exvoto se establece una relación directa entre el culto de devoción y el donante, lo que vuelve la intervención clerical totalmente prescindible, ya que se concibe como una comunicación directa entre devoto y ente sagrado. El hombre común —del pueblo— entiende esa comunicación por milagro cuando el resultado es a su favor en la realidad concreta.

En esta lógica, el milagro es aquello que contradice las leyes naturales, y de la probabilidad también, pues lo que "debería" acontecer no pasa o pasa de una manera tan diferente a lo que se esperaba que rompe con lo que se esperaría en situaciones normales. Obviamente, lo que es percibido como

"natural" o "normal" es subjetivo y definido por los contextos culturales, pero es común denominador encontrar este rompimiento del sentido común. Así, el milagro popular estará en oposición al "milagro" oficial, en el sentido de que no requiere pruebas, consensos o vistos buenos de agentes reconocidos por una institución religiosa legitimadora. Aunque cabe apuntar que dicha oposición no tiene un carácter definitivo, pues los milagros que acaban por ser reconocidos como tales por la jerarquía eclesiástica siempre conservan orígenes populares resguardados y transmitidos por la tradición oral.

Imágenes de santos en los exvotos: dialéctica votiva y retroalimentación del sentido de lo sagrado

Siempre que el ser humano ha necesitado ponerse en contacto con aquellas realidades que le eran ajenas a su naturaleza, las imágenes le han asistido como perfectas mediadoras o transportadoras del mensaje. Las palabras, las oraciones y los gestos son importantes en la consecución del ritual, pero la imagen objetual, en muchas ocasiones, establece con su presencia una relación más compleja, que se prolonga en el tiempo. Cuando se agradece la intersección de una divinidad en un asunto particular, el exvoto (imagen objetual) se convierte en el perfecto soporte o medio transmisor del mensaje. Este objeto no tiene por qué responder a una tipología dada, pero, aunque muchas veces sea así, también puede ser una fotografía, una flor, una vela, un mechón o unas muletas.

En sus necesidades más apremiantes, el ser humano invoca la ayuda de las divinidades. Al obtener el favor solicitado, cumple su promesa de llevar un exvoto al templo como testimonio de agradecimiento. Es tradición popular en México que estos dones votivos se encarguen a un pintor, casi siempre anónimo, que realiza un tema doble: el pictórico y el narrativo. El lenguaje plástico de los artistas de exvotos populares o "retablos" retrata lo sucedido al donante y la oportuna intervención de la divinidad. Su pintura es espontánea, de estilo informal, ingenuo, pleno de desbordada imaginación y asombroso colorido. Completa el exvoto con el epígrafe o leyenda donde consta la conmovedora y humilde narración del creyente que agradece el beneficio divino. La colaboración del donante y pintor de exvotos populares deja constancia del pensamiento, costumbres y visión del mundo de su época.

El exvoto es una expresión de religiosidad popular que tiene hondas raíces en el comportamiento humano. Es una forma de relación con lo divino, fruto de la devoción popular. Desde su experiencia en San Juan de los Lagos, Bélard apunta lo siguiente:

> ¿Se puede emparentar la fe del donante con lo que se ha dado en llamar *religión popular*? Ésta posee ciertas particularidades: independientemente de que la

> religión popular se defina como una sobrevivencia más o menos cristianizada de un antiguo trasfondo mágico, como la religión vivida por el pueblo laico frente a la religión prescrita por los clérigos o como las prácticas religiosas de las clases subalternas en oposición a las clases dominantes, la religión popular expresa una relación directa entre el fiel y la divinidad sin pasar por un intermediario del clero. Como ya lo mencionamos, el sacerdote se halla ausente del exvoto, el cual, en un recorrido pictórico de los espacios celeste y humano, traduce bien las relaciones directas entre el fiel y lo divino: en el exvoto el aquí y el más allá están muy cercanos, materializados en los espacios tierra y cielo que dividen la lámina en dos partes. Los donantes esperan la presencia inmediata de la Virgen en su vida personal. Además, a la Virgen se le considera la principal intercesora ante Dios, pero también agente con iniciativa propia. De este modo, se desarrolla una verdadera "marialatría", alentada por los diferentes recuerdos hechos a su imagen que el peregrino puede llevarse a su paso por san Juan.[7]

El exvoto tiene un gran valor histórico y etnográfico y es fuente de conocimiento especialmente valiosa en temas de creencias. Pero no sólo nos enseña sobre actitudes religiosas, sino también sobre la cultura material de épocas pasadas y presentes que, de otra manera, habría desaparecido o, al menos, no sería fácil reconstruir. Así, al ser expresión del arte popular y describir las costumbres, los exvotos pictóricos unen a su valor estético el valor histórico.

Notas teóricas generales del exvoto como práctica religiosa popular viva

El pueblo manifiesta su religiosidad mediante devociones y prácticas piadosas. El vocablo *exvoto* es un término procedente del latín que designa al objeto ofrecido a Dios, a la Virgen o a los santos como resultado de una promesa y de un favor recibido, es decir, una promesa materializada en un objeto, según Salvador Rodríguez Becerra.[8] De acuerdo con este autor, el exvoto tiene tres elementos definitorios: *1)* se expone en un lugar visible para que se conozca el milagro; *2)* tiene una relación con la persona que recibe el favor y con el acto que lo origina y *3)* traduce un deseo de perduración de mensaje del poder sobrenatural de la imagen.

[7] Marianne Bélard, "Un acercamiento a los exvotos del santuario de San Juan de Los Lagos", en M. Bélard y Philippe Verrier, *Los exvotos del Occidente de México*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 91.

[8] Salvador Rodríguez, "Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico", en Ma. Jesús Buxó, Salvador Rodríguez y León Álvarez (coords.), *La religiosidad popular,* Barcelona, Anthropos, vol. 1, 1989, pp.123-134.

El exvoto da a conocer a todos el favor recibido. Para ello, va acompañado de textos que divulgan la acción benefactora llevada a cabo por un ser sobrenatural. Jorge González apunta pertinentemente que:

> De manera fenomenológica se puede describir como todo objeto que sirve específicamente para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar concedido por parte de un agente poderoso de orden metasocial, hacia actores [individuales y/o colectivos] intramundanos. En tanto que voluntariamente destinado a expresar agradecimiento [aunque a veces los hay de tipo propiciatorio], casi cualquier objeto puede ser "convertido" en exvoto. Esto puede contribuir a explicar la enorme y aparentemente caótica variedad de tipos que se suelen encontrar en los santuarios y colecciones.[9]

Las ofrendas siempre se exponen en ambos lados del altar, en las sacristías, en los camarines de las imágenes benefactoras o en las paredes de las ermitas, las colegiatas o los monasterios. Los textos son un complemento explicativo, con frecuencia de tal candor que reducen la magnificencia del milagro. Con pocas excepciones, tienen un esquema fijo: *a)* datos personales del oferente —a veces, sólo aparecen las iniciales o se opta por el anonimato—; *b)* relato escueto del motivo del exvoto; *c)* referencia a la persona que realiza la súplica; *d)* fecha exacta de la ejecución del exvoto; *e)* ser sobrenatural a quien se dirige la invocación de auxilio; *f)* fórmula de petición o imploración; *g)* explicitación del favor recibido; *h)* otros datos, como el lugar donde transcurren los hechos.

Se trata de un comportamiento religioso que aproxima al devoto y a la divinidad. Una de las manifestaciones más habituales, aunque no la única, es la promesa, la cual nace del ser necesitado; se dirige a la divinidad y termina en el hombre, quien cumplirá lo prometido una vez recibido el favor solicitado.[10] Se intenta que la divinidad interceda para solucionar problemas que al hombre le causan dolor y angustia. La naturaleza de la relación es básicamente religiosa, ya que implica el reconocimiento de la inferioridad del hombre y de la omnipotencia de Dios, la Virgen y los santos.

La actuación de los seres sagrados en favor del creyente se produce porque éste es incapaz de resolver sus problemas. En caso de que el favor solicitado no se reciba, el oferente puede romper su relación con Dios, ya que la realización de la promesa está condicionada al cumplimiento del favor. Los motivos pueden ser: una curación, el regreso de la migración, haber obtenido una victoria laboral, salir ileso de un accidente, superar una grave operación,

[9] J. A. González, *op. cit.*, p. 8.

[10] S. Rodríguez, "Formas de religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico", p. 124.

volver a casa tras un largo viaje, dar las gracias por el buen tiempo para las cosechas, aprobar un examen, entre otros; tener salud es uno de los deseos fundamentales del hombre, por lo que es una de las peticiones más habituales.

Los exvotos como expresión gráfica contienen tres elementos principales: la imagen divina que obró el milagro, la representación gráfica de los hechos y el personaje que solicita el don, que generalmente se representa de rodillas en actitud de oración, indicando el fervor y la humildad del oferente. En la mayoría de los casos, se anexa un cartel o un breve texto que describe el favor recibido.

El donante está convencido de que los poderes divinos le pueden ayudar. Así, el nombre popular para el exvoto es *milagro.* El exvoto es una expresión simbólica, no racionalista; por ello, aceptar o no un hecho como milagroso es subjetivo, pues no implica que la Iglesia lo acepte como tal.[11]

> Testigo silencioso de la intimidad de un pueblo agobiado por peligros y temores, el exvoto recorre la historia cosechando en sus imágenes mil y un datos que nos permiten elaborar, o más bien esbozar, una visión de la mentalidad de quienes plasmaron en una pintura o en una pequeña lámina de metal sus esperanzas y sus gratitudes.
>
> El campo y la ciudad son polos opuestos. La contaminación, los accidentes de coches y tranvías en la ciudad contrastan con la vida tranquila del campo alterada a veces por la muerte de un animal.[12]

Aunque lleva implícito su carácter público, surge de una decisión privada. De cualquier manera, la ofrenda puede proceder tanto de particulares como de grupos. Contamos con ejemplos de promesas ofrecidas por todo un pueblo para propiciar la lluvia. En todos los casos, la finalidad es la misma: pedir un favor o dar gracias por algo ya concedido.

Así, los exvotos dan cuenta de acontecimientos humanos que, por alguna razón, los creyentes consideran milagrosos, es decir, hechos extraordinarios que dan un significado especial a sus vidas. Como bien señala Calvo:

> Un exvoto es, básicamente, un objeto ofrecido a la divinidad, en cumplimiento de una promesa hecha con el fin de obtener un beneficio, al cual no se puede acceder por medios naturales. Esto es lo que expresa con toda claridad el texto que acompaña a uno de los exvotos mexicanos más antiguos [que data de 1704

[11] *Cfr.* S. Rodríguez, "La curación milagrosa: enseñanzas de los exvotos de Andalucía", *Ethnica: Revista de antropología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, núm. 18, 1, 1982, pp. 125-138.

[12] P. Verrier, "En busca de los retablos del occidente de México", en M. Bélard y P. Verrier, *Los exvotos…*, p. 50.

> y está en el museo de Tepotzotlán], el cual dice: "Varios médicos y cirujanos lo dieron todo por incurable, por lo cual determinó acudir al divino" [...] el acto votivo no es el simple gesto de colgar un cuadro en las paredes de un santuario; empieza siendo una súplica, una recomendación, y la consagración de la fe del creyente al ser sobrenatural invocado. Se inscribe dentro de una lógica de reciprocidad; la iniciativa desde luego viene del fiel que invoca a la divinidad en el momento mismo del trance. Hasta se percibe una tonalidad condicional: "El día 8 de junio de 1918, Aurelio Ramírez perdió por robo una vaca amarilla, una ternerita del mismo color y un torete de trabajo pinto de amarillo y blanco. Con tal [...] procedió a buscarlos ofreciendo a Ntra. Sra. de san Juan este retablo, si los hallaba como lo aconteció la Stma. Sra., dedicándole en gratitud el presente [*sic*]."[13]

En ocasiones, estos retablos son muy evidentes en el señalamiento del acontecer milagroso, pues son ofrendados por una persona que se cura de una enfermedad complicada, por alguien que se salva en un accidente que apuntaba a ser mortal, entre otros. En ocasiones, también sucede que el hecho milagroso no es tan evidente y se hunde en la individualidad de la persona ofrendante, pues implica la interpretación personal de ese sujeto religioso en las condiciones existenciales propias, como haber conocido a otra persona con quien se establece una relación, haber encontrado una mascota perdida o que a alguien lo dejen en paz entidades sobrenaturales que lo aquejaban; incluso, hay retablos de agradecimiento por protección recibida frente a seres extraterrestres. En este sentido, "lo incierto y lo aleatorio no desaparecen, sino que revisten la forma de la epidemia, la hambruna, la guerra, la enfermedad o el accidente. Sobran razones para temer o para buscar protección".[14]

La posibilidad ontológica de lo que se agradece no está a discusión, me parece, más bien, que lo importante es lo que ocurre en la conciencia del creyente. La ficción aparente para un observador externo es materia muy real para el que vive el acontecimiento milagroso, que es extraordinario dentro de su ordinariez y es portentoso en su historia particular, no de forma universal. En este orden de ideas, Bélard apunta:

> El exvoto debe hacer del conocimiento público la intervención divina que benefició con un milagro al devoto. El donante deposita su exvoto tras haber recibido el favor, una vez llegado a feliz término el acontecimiento. Esta constatación nos ayuda a aquilatar mejor la fe del receptor del milagro. La donación del exvoto puede parecer a primera vista una simple componenda

[13] Thomas Calvo, "Milagros, milagreros y retablos: Introducción al estudio de los exvotos del occidente de México", en M. Bélard y P. Verrier, *Los exvotos…*, p. 15.

[14] *Ibidem,* p. 17.

entre el hombre y la divinidad. Empero, esta relación no es simplemente de naturaleza material, sino que la persona objeto del milagro se compromete moralmente. Ese respeto al compromiso moral se deja traslucir en la mención que aparece con mucha frecuencia en la dedicatoria: "cumplo mi promesa".[15]

Insistimos en que desde la visión popular el milagro es un acontecimiento que rompe la ordinariez del sujeto creyente y lo hace recobrar el sendero amable de su existencia, al recuperar su salud, conseguir trabajo o al formalizar una relación sentimental.

> La enfermedad y el accidente son hechos de carácter universal que encontramos en todas las culturas y civilizaciones; asimismo, es universal la tendencia a entenderlos, a explicar sus causas y a dar respuesta a estas amenazas con las "herramientas" culturales que cada pueblo posee. Esta respuesta es siempre organizada y premeditada, y se fundamenta en conocimientos empíricos sobre la naturaleza y en la visión y concepción del mundo tanto natural como sobrenatural y, por supuesto, moral [...] Los sistemas culturales creados por los pueblos para contrarrestar o luchar contra la enfermedad, el accidente o la ansiedad incluyen respuestas de carácter sobrenatural por cuanto los conocimientos empíricos, incluida la medicina llamada científica, se manifiestan a veces insuficientes; por ejemplo, ante una enfermedad que no responde a un tratamiento o ante una herida que no cicatriza. En estas situaciones, se acude a explicaciones que son de orden más metafísico que empírico, tratando de propiciar a los seres sobrenaturales para que usen de su poder en la curación de la enfermedad. En las sociedades tradicionales católicas occidentales y en algunas otras, se ha usado y se sigue usando un ritual de carácter mágico-religioso, basado en la creencia de que los seres sobrenaturales [en el cristianismo, Dios, la Virgen y los santos] poseen poder para interrumpir favorablemente el curso de cualquier enfermedad o accidente.[16]

Esta ofrenda a la divinidad implica una relación con ella y no sólo en la dirección del agradecimiento, ya que en ocasiones podemos encontrar algunos retablos que de alguna forma reclaman al santo, cristo o virgen, y dan testimonio de un cambio de protector: "tú no me hiciste caso y no me quisiste ayudar", pero este otro sí me ayudó y me concedió el milagro que el otro no quiso.

---

[15] M. Bélard, *op. cit.,* p. 65.

[16] S. Rodríguez, "Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas", *Gazeta de Antropología* [en línea], Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 4, 1985, p. 1 http://www.ugr.es/~pwlac/G04_01Salvador_Rodriguez_Becerra.pdf

En este sentido, son ventanas a un modo sui géneris de entender lo divino, el ámbito general de lo sagrado y la manera como el ser humano se relaciona con lo sacro: “Es cierto que ese llamado [el exvoto es también una apelación] a la divinidad es tanto más fuerte cuanto más angustiosa sea la situación en que se encuentra el fiel. Las circunstancias son decisivas, influyen sobre el acto, su intensidad y el objeto mismo”.[17]

Conclusión

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos dan cuenta de lo sagrado que tocó a los devotos ofrendantes desde su cotidiana ordinariez; incluso, en detalles tan vagos y polivalentes que bien podrían significar otras cien cosas. Pero sólo importa una significación, la de aquel que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos.

Es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado que el hombre común arrebata del ámbito oficial para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. Desde la crudeza de su vida cotidiana, el individuo interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad: es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

En el momento de su creación y ofrecimiento, los exvotos estaban inmersos en el mundo de la religiosidad popular y fueron depositados en los santuarios por devoción del donante; es decir, eran objetos de culto valorados en ese contexto ritual y no por su calidad artística o valor histórico, lo cual se integrará al valor del exvoto *a posteriori*. En su génesis no fueron valorados por su condición material, sino por su significado espiritual. La práctica de la religiosidad popular implica una concepción cosmogónica en la que determinados protagonistas en situación de carencia interactúan simbólicamente con los santos —como personajes de orden sagrado— buscando ayuda en necesidades y angustias muy inmediatas y, por lo mismo, muy sentidas: salud de los hijos o del cónyuge, resolución de apuros económicos, falta de trabajo o situaciones de violencia o accidentes, las cuales son necesidades donde se establece una relación *contractual* entre el donante y la divinidad.

Dada esta característica es que insistimos en la importancia de los exvotos como ayuda efectiva y referencia sólida para seguir la historia cultural

[17] T. Calvo, *op. cit.*, p. 18.

de las sociedades en el ámbito de la ideología religiosa, las creencias, los rituales y los valores.

> Por lo mismo, es simplista el razonamiento de que, puesto que los exvotos son una manifestación de la pintura popular, sólo nos mostrarán actitudes y creencias en el carácter de su religiosidad; por el contrario, los exvotos son fuente, en algunos casos única, de conocimiento de la cultura popular, como señala John Storey, que trasciende lo puramente religioso. Es decir, a través de los exvotos la imaginación encuentra la creatividad de manos anónimas para convertir los acontecimientos y los agradecimientos en relatos visuales con el uso tan particular y variado de aspectos formales de la estética popular.[18]

Los exvotos nacen en un ambiente religioso popular y son ofrendados en primera instancia como correspondencia con el ente sagrado y testimonio social del favor recibido. Una vez pasado este acto ritual de la ofrenda, su esencia se diversifica: se convierten en documentos históricos, en obra de arte, en testimonio de un estilo de religiosidad sui géneris, en instrumentos de comunicación visual, en patrimonio cultural, en referentes de identidad, en testigos de continuidades y discontinuidades culturales, en puntos de conflicto con la religión oficial, en ventanas reveladoras de las nuevas tendencias sociorreligiosas y demás.

Así, hablar de los exvotos implica involucrar al santuario, a la religiosidad popular y a la figura de los santos como personajes de orden sagrado. Como ya habíamos señalado, en este trabajo ambos autores contextualizamos los exvotos en el marco referencial de la religiosidad popular entendida desde la antropología, donde se privilegian los modos de entendimiento popular en su aproximación a lo divino en conflicto constante —más no ruptura total— con la instancia oficial de la iglesia católica.

[18] Elin Luque, "Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir 'la otra historia' de México", tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia, Madrid, 2012, p. 88.

ESPACIOS SAGRADOS: SANTUARIOS, CAPILLAS, TEMPLOS… EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, ECUADOR

SACRED SPACES: SHRINES, CHAPELS, TEMPLES... IN THE PROVINCE OF CHIMBORAZO, ECUADOR

Luis Fernando Botero Villegas [*]

RESUMEN El artículo nos acerca a la realidad de los espacios sagrados en la medida en que ha irrumpido lo sagrado en ellos; es decir, una hierofanía. A estos lugares es preciso acudir con frecuencia a fin de mantener viva la relación con las deidades que allí se manifiestan para que los beneficios redunden en el bien de la comunidad. Estos sitios profanos se han convertido en sagrados mediante un proceso de sacralización a partir de ritos y virtudes necesarios para obtener las gracias divinas para la reproducción agrícola o pecuaria tan necesarias para la vida y que otros espacios no contienen. Estas condiciones imaginarias de reproducción se ven renovadas cíclicamente en los espacios sagrados por medio de diferentes actividades, todas ellas religiosas: fiestas, peregrinaciones, rogativas.

ABSTRACT The article brings us closer to the reality of sacred spaces to the extent that an irruption of the sacred has taken place in them, a hierophany. It is necessary to go frequently to those places to keep a relationship with the deities manifested there alive and effective so that, in the same way, the benefits redound to the good of the community; but, likewise, they are places that, from profane, have become sacred through a process of sacralization based on rites that separate that special place from others that do not contain the virtues needed to obtain the "graces" of the divinities for agricultural or livestock reproduction necessary for life. These imaginary conditions of reproduction are cyclically renewed in these spaces through different activities, all of them religious: festivals, pilgrimages, prayers.

[*] Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador.

Palabras clave
Espacio sagrado, hierofanía, ritos, comunidad

Keywords
Sacred space, hierophany, rites, community

La religión se preocupa por los hechos fundamentales de la existencia humana, planteando cuestiones y temas cruciales como la creación del mundo, el significado de la vida, la vida después de la muerte, el comportamiento ético y la felicidad. Nunca ha sido un asunto meramente cerebral que se preocupa sólo por ideales abstractos; por el contrario, ha sido la fuerza vital de las sociedades de todo el mundo, proporcionando a los pueblos rituales de gran significado, festivales coloristas y peregrinajes a lugares sagrados.

Que la religión sea un hecho es una afirmación elemental que no puede negarse. En cualquier ciudad que uno visite se encuentra con múltiples datos de ese hecho. Lo más visible serán las construcciones: las catedrales o templos de los católicos, las sinagogas de los judíos, las pagodas de los budistas o las mezquitas de los musulmanes. También las artes se interesan en ello: cuadros de pintores famosos, composiciones musicales, escultura y literatura. Asimismo, en nuestra vida cotidiana: saludos, refranes, fiestas, nombres de ciudades y de calles.

Es un hecho de siempre. Eso es lo que dicen los historiadores y antropólogos, quienes en la prehistoria han encontrado sepulturas, monumentos megalíticos, pinturas rupestres, ofrendas, sacrificios, danzas sagradas y ritos funerarios, y más tarde el culto a los astros y a las divinidades de la tierra.

Las religiones más cercanas son las del mundo griego y romano —que conocemos por medio de sus mitologías—, pero también las de las culturas precolombinas. Aunque son religiones muy antiguas, como se puede ver en los libros sagrados de Upanisad, la Biblia, el Corán, el Popol Vuh o los manuscritos de Huarochirí, hoy en día somos testigos de la diversidad de religiones en el mundo entero.

En un trabajo anterior hablé de una geografía sagrada en los Andes de Ecuador, espacios como cerros, nevados, lagos y lagunas, piedras y cuevas; es decir, de espacios sacralizados de origen natural.

Ahora lo haré sobre aquellos espacios construidos por el hombre religioso para mantenerse en contacto con la divinidad o divinidades; lugares privilegiados para llevar a cabo rituales que proveen beneficios. Por ello, en este artículo me ocuparé de los *espacios sagrados*: santuarios, capillas, templos en la provincia de Chimborazo en Ecuador.

Cuando hablamos de espacios sagrados nos referimos a una gran variedad: permanentes, temporales, ritualizados, lustrales, sacralizados, hierofánicos, de interacción con lo divino, tremendos, temibles, lumínicos, pero, al mismo tiempo, espacios malévolos, tabúes, de mal aire, de evitación, de execración, de expiación, de temor.

Las capillas, los santuarios, el "centro", las plazas

La capilla en el cerro del Tayta Alajahuán

El significado sagrado de la fiesta adquiere especial relevancia y también está relacionado con la significación profunda del lugar. En Alajahuán se venera a Jesús, pero no puede negarse el significado ancestral del cerro y de la piedra dentro de la iglesia. En la devoción de la gente se entremezclan las creencias cristianas con prácticas como la de llevarse tierra del cerro o acariciar la piedra. Durante el año hay dos momentos de celebración en los que grandes cantidades de devotos llegan hasta el lugar: el Carnaval y el Corpus Christi. "Este hogar sagrado ha sido desde qué tiempos […] desde tiempos de abuelito. Algunos dicen que [desde el tiempo] de [los] incas este [es] lugar sagrado. Cuando venimos nosotros conociendo, era ya un lugar sagrado. Los mayorcitos, los ancianos dicen que siempre ha sido un lugar sagrado, de venir en Corpus, en carnaval; siempre venía la gente en Corpus; antes se sabía llenar. Todos eran católicos, chicos y ancianos."[1]

Además de las misas y otras celebraciones que se realizan dentro o alrededor del templo, hay una práctica especial que consiste en recoger la tierra del cerro para luego llevarla a la comunidad y depositarla donde se va a sembrar. "Todos los años vienen en el Corpus Christi, vienen a agradecer, de alrededor del templo; se llevan la tierra para regarla en sus cementeras pidiendo que multipliquen sus cosechas, que proteja sus animales."[2]

El baile es un componente primordial de la celebración, un elemento festivo; puede hacerse con el acompañamiento del pinkullo y el tamboril o sólo danzar sin ningún instrumento y sin un cuidado especial, sobre todo cuando los protagonistas están bajo el efecto del alcohol. "Todo esto es llenito de gente bailando. Parte de la celebración consiste en quemar chamizas durante la noche de las Vísperas."[3]

[1] Entrevista a B. L., en Karen Santos y Shirley Naranjo, *Diseño de productos turísticos culturales para la promoción turística de la parroquia Cacha perteneciente al Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2015, p. 96.

[2] *Idem*.

[3] Entrevista a R. A. *Idem*.

Durante el día los devotos tienen la oportunidad de participar en tres misas campales. Aunque no fuera un elemento importante en el pasado, actualmente se ha buscado "cristianizar" el Corpus Christi mediante la celebración de la misa en tres ocasiones. La misa se celebra en descampado, ya que el templo no tiene el espacio para albergar a tanta gente. Hay quienes atienden durante toda la celebración; otros siguen realizando sus prácticas al margen de la ceremonia religiosa, puesto que para ciertas personas el carácter lúdico y festivo del evento prima sobre la actitud que se debería asumir en este caso. Las tres celebraciones (misas campales) son a las 11 de la mañana y a la una y tres de la tarde.[4]

Para los indígenas chimboracenses, las fiestas de Carnaval y Corpus Christi, celebradas en Alajahuán, son la oportunidad de darse tiempo para vivir sus creencias y fortalecer su identidad y las relaciones comunales y familiares que se encuentran dispersas a causa de la migración.

Diferentes espacios en comunidades y pueblos

Los elementos que no debemos pasar por alto son el desarrollo de las fiestas en diversos lugares donde se asienta la comunidad y la presencia de las autoridades políticas (cabildo) en dichas celebraciones. A continuación, y sobre todo a partir de los testimonios de los informantes, veremos una profusa referencia de los sitios a donde se desplazan las diversas actividades religiosas. Las mismas celebraciones rituales, por ser dinámicas, deben considerarse como señales que automáticamente desencadenan un cambio en el estado (metafísico) del mundo. En cuanto a lo político, debemos tener en cuenta que hay un salto cualitativo en el cambio que se da respecto de la organización de la fiesta. Ya no es el hacendado, el teniente político o el *apu* los que señalan quiénes y cómo deben organizar la fiesta, pues son los propios comuneros y, en muchas comunidades, el Cabildo a la cabeza quienes determinan estos aspectos.

Un elemento simbólico importante es que la fiesta ya no se realiza totalmente en el pueblo o cabecera parroquial, sino en el espacio comunal. En este sentido, parece que ha habido un desplazamiento del "centro", ya que éste no se encuentra fuera de la comunidad, sino dentro, la cual recupera el simbolismo. Todo grupo requiere la identificación de un lugar alrededor del cual gira su vida. Se trata de la apropiación de un espacio cargado de significado profundo, el cual establece, entre otras cosas, un vínculo con lo más tradicional y originario del grupo. Éste es quien define dónde es el centro de la comunidad y ya no el hacendado, el *apu* o el representante eclesiástico.

[4] *Idem*.

No es el centro en sentido geográfico, sino, como decimos, el centro simbólico que dota al grupo de referentes intra e interétnico.

"Aquí en esta comunidad no existe ni ce[le]bran fiestas religiosas, puesto que no se dispone de una iglesia ni un santuario que sea de ellos. Ellos lo ce[le]bran cuando son nombrados priostes de alguna fiesta; entonces lo ce[le]bran, pero en la comunidad de Cicalpa Antiguo."[5]

Sobre los sitios donde se celebra la fiesta de San Pedro, como hemos dicho en otra ocasión, se hará de acuerdo con lo que en ese momento se quiera realizar. El sitio como elemento simbólico y espacio sagrado para las fiestas religiosas es fundamental, lo cual analizaremos más adelante. Veamos algunos de los sitios y sus testimonios.

"Bastantes priostes oían la misa en la plaza y después quitándose y hasta peleándose entre ellos cargaron la imagen de san Pedro en la procesión. Después de la procesión, salíamos a tomar a la plaza. Ahí bailábamos bastante y luego íbamos a la posada. Amanecíamos ahí. El lunes regresábamos a la plaza para bailar y tomar, y después íbamos a comer a la posada. Al final, regresamos a la comunidad."[6]

Todos los que hacen de priostes tienen que ir a la comunidad de san Antonio de Encalado en Guamote a oír misa.

"Al día siguiente, se llevan cargando a san Pedro a la misa del pueblo; también llevan cosas de comer y de tomar."[7]

"Después de la comida, bajan al pueblo y llevan al santo a la misa montados en doce caballos; el capitán lleva la bandera."[8]

> Después de la misa del domingo, en la plaza del pueblo, botan naranjas, luego van a la posada y ya de ahí salen para la casa. En el trayecto [se] descansa en tres partes y [durante] esos descansos [se dan] los regalos que hay que dar al capitán. El lunes en la misma plaza botan naranjas. Esto lo da la familia del capitán. De la comuna van al pueblo para ayudar a cocinar en la plaza. Van cargando naranjas y las botan en la plaza. Por la tarde, los que no se *chuman*, alcanzan a regresar a la casa. Al regresar a la comunidad, todos cotorrean en caballo haciendo vestir un gallo blanco y van gritando: "¡jaica gallo!, ¡jaica gallo!, ¡toma gallo!, ¡toma gallo!".[9]

---

[5] Ángel Pilco, "Investigación de la Comunidad Guiñatuz", *Fondo Documental Diocesano de la Diócesis de Riobamba*, Colta, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", 1985, p. 8.

6 Entrevista del autor en san José de Chacaza.

[7] Entrevista en san Francisco de Bishud.

[8] Entrevista en Quilluturo.

[9] Entrevista en san Miguel de Pumachaca.

Los participantes directos con algún cargo en la fiesta son bastantes; por ejemplo, el prioste, el sargento, el abanderado de un oficio, el cocinero, el alhuajano o el washayuk, quienes juegan un papel muy importante en el contexto semántico de las festividades indígenas. Algunos testimonios nos ofrecen varios de estos cargos y oficios.

"El capitán va montado en caballo cargando el *tajale*.[10] Junta chicha y cosas de comer, como papas carne, habas o maíz para la fiesta."[11]

"El prioste de san Pedro, o sea el capitán, tiene que pedir el santo a su dueño o fundador para hacer la fiesta. Él da la fiesta, y ese día, el capitán tiene que dar de comer al fundador y a toda la gente."[12]

En los siguientes testimonios observamos los diferentes lugares donde se desarrollan algunas fiestas.

"El sargento organiza toda la ida al pueblo para la misa. Hace vestir al capitán, lo lleva a dar la vuelta por el centro de la comunidad. El prioste reza mientras da la vuelta. Luego pide la bendición al sargento y de ahí entran al camino grande para ir al pueblo. El abanderado entrega una bandera con cintas de colores y acompaña montado a caballo. 'Habla diciendo que tienen que oír sanitos la misa, sin nada de borracheras.'"[13]

"Todos los que hacen de priostes tienen que ir a Guamote a oír la misa. El capitán tiene que ir con bandera y con cintas largas en la punta de ésta. Todos los acompañantes deben ir cogiendo las cintas. El capitán bota naranjas. En cada vuelta acaba un quintal de naranjas."[14]

La mujer del prioste y la embajadora botan caramelos en san Antonio de Encalado.

"Después de la comida bajan al pueblo a la misa; bajan el sargento, el capitán, el embajador y todos los acompañantes."[15]

En Cacha, san Pedro y Quera, por mencionar algunos lugares, las jóvenes pendoneras son las priostes de la fiesta. En ciertas comunidades, la banda se encarga de animar la fiesta, pero en otras todavía es posible observar al *chimbucero*, quien simultáneamente hace sonar el pingullo —una especie de flauta—, mientras toca el tambor o bombo.

[10] *Tajal* o *tiracuello* se le llama a la correa, correaje o banda de cuero cruzada al pecho y utilizada para sujetar y llevar armas blancas, como la espada —normalmente—, cumpliendo una función similar a la del talabarte. También se llama *tajal* al complemento de cuero que, enarbolado en el cinturón, sirve de arnés para machetes, bayonetas, armas de fuego, astas, porras de asalto y antidisturbios.

[11] Entrevista en san Francisco de Bishud.

[12] Entrevista en Quilluturo.

[13] Entrevista en San José de Chicaza.

[14] Entrevista en Concepción Molino.

[15] Entrevista en Quilluturo.

El capitán lleva galletas y caramelos, y va botando de regreso a la casa.[16]

"También están los *cuerpo apac*, que son los cuidadores del capitán, de la capitana, de caballos y otras cosas. Al capitán lo cuidan los hombres y a su mujer la cuidan las mujeres."[17]

El 29 de junio celebramos la fiesta de san Pedro, de san Pablo y de la virgen del Carmen. La fiesta se celebra de jueves a jueves con algunas variantes. Para comenzar, la tarde del jueves el prioste entrega a los acompañantes diversos objetos, como ropa o instrumentos musicales. Después, el prioste recibe al sargento, quien recibe a otros como si fuera el dueño de la casa. Se les ordena a las cocineras, a los alhuajanos o a los encargados que sirvan la comida y la bebida a los invitados.

El viernes se reúnen todos los que van a hacer la fiesta con la banda. Ese mismo día, el que da la ropa y los gallos, los fundadores con los santos y el del acordeón deben llegar a la casa del prioste.

El sábado en la mañana invitamos a la comunidad a comer y a acordar cómo se va a ir a la misa.

El domingo, después de la procesión y la misa, salimos a la plaza a tomar y a bailar. Luego vamos a la posada y permanecemos ahí; botan naranjas. De ahí salen para la fiesta en la casa del prioste, que es quien coordina su propia vestimenta y los asuntos relacionados con la cocina y la atención a los invitados.

Al día siguiente, se vuelve a bailar en la plaza, donde botan naranjas y se regalan cosas de comer. Después se traslada a donde está el comisario o el jefe político y la familia del capitán les regala naranjas y caramelos.

El martes salen de casa en casa de la comunidad a botar naranjas. El miércoles hacen juego de gallos. El jueves, el último día de la fiesta, comen todo lo que ha quedado. El viernes entregan los caballos.

"Durante los días festivos de san Pedro, en Gualipiti, Guamote, después de la celebración de la misa en el pueblo, las personas regresan a la comunidad y juegan a los gallos. Ahí ponen dos palos clavados y en otro palo atravesado ponen un gallo amarrado de las patas; quienes están montados a caballo tratan de coger al animal. Delante de la capilla, los priostes reparten a los presentes chicha de avena o de trigo y vino."[18]

Pese a que la fiesta de san Pedro conserva la mayoría de sus rasgos originales en lugares como Guamote o Palmira, en otras comunidades, como Calpi, han desaparecido con el tiempo o cambiado por diversas circunstancias.

[16] *Idem*.

[17] Entrevista en san Miguel de Pumachaca.

[18] Entrevista en Gualipiti.

> Esta fiesta duraba tres días. En la víspera llegaban los maestros a tocar con tambores, pingullos y rondadores. El prioste de la fiesta era nombrado por el *apu*[19] y tenía que gastar bastante; mataba cuyes, gallinas y, a veces, borregos; preparaba mucha comida. [La] gente iba a saludar [al] prioste. El día de la fiesta se iban a la parroquia y hacían lo que llamaban el *guando*, el cual consistía en que dos hombres montados a caballo cogían una vara o un palo grueso en el que estaban amarradas unas diez gallinas. Se hacían dos guandos, uno para hombres y otro para mujeres.[20]

"Al llegar al pueblo [al sacerdote] le regalaban un gallo blanco adornado con cintas y papeles de colores [Al *apu* y al comisario] le entregaban un gallo de otro color y sin adornos. Después de la misa, jugaban con el resto de los gallos. Los que hacían la fiesta dicen que honramos al Santo y a toda la comunidad, por eso seguimos haciéndola. Se toca tambor, pingullo y los mayores [bailan] en todas las fiestas. Los mayores regañan a los jóvenes que no hacen la fiesta".[21]

Actualmente, la fiesta es distinta a como la hacían los mayores, pues antes andaban con tambor, pingullo, trompeta y montados a caballo y ahora la hacen con orquesta, banda o acordeón. La fiesta de san Pedro —dice un habitante— se celebraba sólo en esta comunidad, pero luego se dividió en diversas comunidades, como Cachatón. Las comunas de Rosario, Pucara Quinche y Panadero empezaron a celebrar por su lado.[22]

Según lo que hemos apreciado de los lugares donde se festeja, las celebraciones son muy variadas, pues dependen de diversos factores: lo que se está celebrando —rito, comida, baile, toros —, los participantes, las costumbres y la comunidad o los priostes.

"Vamos a la misa del pueblo, no hacemos la fiesta en la comunidad. Vimos la misa y amanecemos en las cantinas. El prioste tiene que coger posada en Guamote para cada uno de los miembros de la familia, paje menor, paje mayor."[23]

"El sacristán y el cura decían que en las comunidades no hay Dios, que Dios está en el pueblo, por eso tenía que hacer la fiesta en el pueblo. Los cantineros y hasta el cura decían que eso era bueno."[24]

---

[19] En este caso, puede ser el hacendado, una persona importante del pueblo o un mestizo. Es una palabra quichua que significa "señor", "jefe" o "autoridad". En los centros poblados de las parroquias de Chimborazo los *apus* eran quienes obligaban a los indígenas a celebrar las fiestas. Generalmente, los *apus* son dueños de cantinas o chicherías.

[20] Entrevista en La Moya.

[21] Entrevista en san Francisco de Bishud.

[22] Entrevista en san Pedro de Cacha.

[23] Entrevista en santa Teresita.

[24] Entrevista en Chanchán Tiocajas.

"El martes comienzan donde el capitán, luego donde el paje, el sargento y el alférez, comiendo y tomando."[25]

"Después de la procesión y de haber escogido al prioste nuevo en la iglesia, vuelven a la casa del prioste."[26]

"Salen al pueblo a las cuatro de la mañana del domingo. Salen el capitán y el sargento, para ganar plaza o ganar calle echando vivas con los corneteros, soldados y demás acompañantes."[27]

"Los soldados gritaban: '¡viva el cuartel Chimborazo!', '¡cuartel Saraguro!', '¡cuartel Vencedores!', '¡cuartel Eloy Alfaro!', ¡somos soldados que vamos a la guerra!, ¡vamos montando en perro negro!', decían cantando y borrachos."[28]

"[En] Semana Santa recuerdan la muerte de Nuestro Señor Jesucristo. El viernes acuden a la parroquia Columbe para ir a la procesión y lo hacen con gran solemnidad."[29]

> Las Pascuas [es] una de las fiestas más religiosas que celebra la comunidad al recordar la muerte de nuestro Señor Jesucristo. En esta ocasión, recuerdan el Domingo de Ramos y el Domingo de Pascua [y] se disfrazan de capitanes. Realizan una pequeña fiesta de un gasto de treinta mil sucres donde todos los moradores deben acompañar la misa [para] celebrar [y] recordar la muerte de nuestro Señor Jesucristo. Los disfrazados hacen la procesión después de la misa en la parroquia de Columbe; las mujeres también participan en el disfraz y hacen la procesión del domingo de Pascua [la cual] debe componerse de los soldados, un sargento de parte del capitán elegido, etcétera. [30]

"La Pascua es una fiesta celebrada por las costumbres y tradiciones de los moradores del lugar. En la fiesta se nombran las diferentes personalidades, como capitán, los soldados que forman su tropa, sargento, paje, entre otros. La fiesta dura cuatro días y mantiene los juegos típicos parecidos a la vida militar; se utilizan bastones y banderas de diferentes colores. La misa y la procesión se realizan como de costumbre."[31]

---

[25] Entrevista en san José de Mayorazgo.

[26] Entrevista en Azuay.

[27] Entrevista en Chanchán Tiocajas.

[28] Entrevista en Santa Teresita.

[29] Mariana Yumi, *Investigación de la comunidad Pusurrumi,* Colta, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", 1985, p. 10, Fondo Documental Diocesano de la Diócesis de Riobamba, FD.

[30] Luis Víctor Guagcha, *Investigación de la comunidad San Martín Bajo*, Colta, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", 1985, pp. 12-13. FD.

[31] Manuel Naula, *Investigación de la comunidad San Alfonso de Tiocajas*, Colta, Instituto Normal Superior Bilingüe "Jaime Roldós Aguilera", 1985, pp. 15-16. FD.

> En la actualidad, los campesinos bajan a la parroquia [a] oír la misa del Jueves Santo. Ese día preparan la fanesca con todos los granos que se dan, para los familiares. Todos los días rezan [en] sus casas, para el sábado bajar a la parroquia a oír la misa y cantar. Aunque es una fiesta religiosa, no se desarrolla dentro de la comunidad, porque las personas católicas bajan a las parroquias o a las ciudades [durante] el mes de abril [para] recordar la vida, la pasión y la muerte de nuestro Señor Jesucristo. En las parroquias, en la noche [del] Viernes Santo, se realiza la media misa y luego la procesión con los santos de la iglesia [así] como el sábado, para luego a las doce de la noche [oficiar] la santa misa y la bendición del agua.[32]

De igual manera, los rituales y comportamientos como los del miércoles de Ceniza, la bendición de los ramos en el Domingo de Ramos, las procesiones y peregrinaciones a los santuarios y lugares considerados como sagrados son manifestaciones inequívocas de conservar y mantenerse fieles a la “fe de los mayores”. Es decir, según advertía antes, lo que prima aquí es la fe ancestral recibida en el espacio hogareño, un espacio privilegiado para conocer y conservar esa fe. Sin embargo, como también señalé, esa fe no está obligada a guardar correspondencia con deberes éticos o morales. Pero sabemos que esta religiosidad o esa sacralidad tradicional tiene una gran relevancia e influencia en las comunidades a la hora de mantener un cierto control social. Por ejemplo, ciertas personas se erigen como guardianas de la moral pública y utilizan entre otros medios el chisme o el rumor para hacer efectivo ese control.

Según la tradición y sin ningún tipo de reflexión, la gente sabe que estas prácticas piadosas o de *religiosidad popular*[33] son las que hay que realizar con periodicidad según los tiempos y espacios ya establecidos ancestralmente como propios. La manera como se han efectuado esas celebraciones marca la diferencia entre lo oficial de la Iglesia y el pensamiento estacional o cíclico de las comunidades rurales o de ciertas cofradías o hermandades en los centros urbanos.

Durante muchos años, se ha demostrado la eficacia de esas prácticas sin tener que recurrir a explicaciones que desborden la capacidad de entendimiento de quienes las realizan. Si esas prácticas no son eficaces, no se debe a que realizarlas sea una falacia, sino a que hubo algo que no se hizo de acuerdo con la tradición vigente. Las diferentes ritualidades en espacios y tiempos cíclicos reconocidos como sagrados evidencian la confianza que

[32] Luisa Inca, *Culluctús. Trabajo de antropología*, Colta, Instituto Normal Superior Bilingüe “Jaime Roldós Aguilera”, 1985, p. 12. FD.

[33] O *religión folk*. *Vid.* Virginia Gutiérrez de Pineda, *Familia y cultura en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1994, p. 71.

se tiene de recibir los beneficios que se esperan de los entes sagrados invocados durante el año.

La fiesta, peregrinación, novena o procesión a la Virgen, al santo, santa o a cualquiera de los seres de este panteón comunitario se volverá a realizar el próximo año, cuidando tener los elementos necesarios para llevarla a cabo y garantizar su poder regenerador de vida.

Entonces, el tiempo y el espacio son sacralizados: el tiempo y espacio profano mediante ritos ancestrales se convierten en algo consagrado y propicio para recibir los beneficios de aquellos seres que, de otra manera, no se manifestarían para intervenir positivamente en las vidas de quienes los invocan.

La religiosidad popular es la religión o religiones que el pueblo construye desde su experiencia con lo sagrado. Debemos tener en cuenta una singular constitución de la experiencia de lo sagrado a partir de tradiciones religiosas indígenas, a las cuales hay que añadirles tradiciones provenientes de España y a éstas una serie de creencias provenientes de elementos simbólicos nuevos, los cuales tendrán poca influencia al momento de considerar todos aquellos agregados al fenómeno de la religiosidad popular.

Transcribo algunos textos correspondientes a los calendarios agrofestivos a fin de resaltar los espacios donde se desarrollan las actividades agrícolas y religiosas cada mes, año tras año.

- Enero, época de lluvia. "Nacen las papas a los 45 días de sembrar"; "canto en laguna de fichirón".
- Febrero. "Romería al señor de la misericordia de Palmira" en la estación de lluvias, cuando se dan las primeras papas y habas.
- Marzo. "La caminata al señor de la Agonía de Punín llevando flores de granos a la chacra", durante las lluvias de este mes, cuando empiezan a florecer los productos y "las mujeres no entran, chacra coje lancha".
- Abril. "Oración de agradecimiento a la Pachamama, durante estas lluvias al comenzar la cosecha de habas verdes".
- Mayo. En este mes "aparece el pulug de papa". "Romería al Virgen de Quin[che], llevando semillas [y] ropas para bendecirle"; "peregrinación a [la] Virgen de Quinche".
- Junio. Hay sequía y se realiza la "cosecha de papas con azadón". Se hace una "romería al páramo de Alajawán y una "peregrinación a [la] Virgen de Quin[che]".
- Julio. Continúa la sequía, "descansa la tierra". "Romería [a] Alajawan llevando cucayo".
- Agosto. En esta época el "berbecho deja un mes que pudra el terreno"; "caminata a Santa Rosa de una fiesta indígena".

- Octubre. “Después de la cruza, este mes queda en descanso para sembrar”. “Fiesta de Pachamama para iniciar la siembra. “En el sitio donde van a sembrar dan gracias a Dios y la Pachamama”.
- Noviembre. “Siembra grande de las papas del 21 al 25”. “La semilla comienza a nacer donde estaba endulzando. Botar huesos de cuy.” “Día de los difuntos y visita al cementerio.” “Visita de los ángeles a las casas pidiendo colada morada y cuero de chancho.”
- Diciembre. Época de lluvias, en la que “nacen las papas y las habas”; “dramatización del nacimiento de Jesús.” “Se bañan a la mañana en Punín Huayco”.

Cantos, romerías, caminatas, prohibiciones (las mujeres no pueden entrar en la chacra), oraciones, peregrinaciones, fiestas, botar huesos de cuy, visitas al cementerio, baños.

La fiesta religiosa no abarca sólo determinados lugares o determinados momentos (en la cosmovisión andina el espacio y el tiempo no se conciben separados), pues se da en todo lugar y todo el tiempo, aunque asume formas diferentes en cada caso.

La religiosidad andina consiste en participar en esta fiesta que nunca acaba y siempre se recrea. Es un continuo sintonizar la vida con la familia, con la comunidad, con el cosmos, con el mundo vivo y en cada uno de los estadios fisiológicos que suceden a lo largo del año. Es la entrega de la vida propia a la vida total del mundo en cada momento y cada lugar.[34]

Sin entrar a examinar las circunstancias históricas que produjeron y reemplazaron los espacios y seres sagrados indígenas por aquellos propios de la imaginería cristiana, notamos que, según lugares y circunstancias, unos santos son más invocados que otros.

Quienes donan las aves llegan con ellas amarradas a una vara que transportan dos personas. Entre cinco y seis gallos o gallinas cuelgan de ella. Los que transportan las aves “pasean por todo el espacio; participan del baile, de la bebida y de todo el festejo, sin deshacerse de su encargo. Terminado el juego, los ganadores llevan al animal en sus manos o en un costal; hay quienes se lo cuelgan de la ropa”. [35]

El último día de carnaval, algunas comunidades se reúnen en la plaza o en otro espacio central para finalizar el evento. El que se viste de viejo, a quien se le quema su ropa, llora mientras toda la comunidad dice con él: “¡ya va a despedirse el taita Carnaval!”. Recibe limosna para comprar comida y después la reparte entre los asistentes. Luego, las personas mayores dan

[34] Eduardo Grillo, “La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna”, *Cultura andina agrocéntrica*, Lima, Proyecto andino de tecnologías campesinas, 1991, p. 19.

[35] Entrevista a R. A., en K. Santos y S. Naranjo, *Diseño de productos turísticos culturales…*, p. 96.

la bendición y algunos consejos a quienes se han congregado. Así es como despiden el carnaval.

Fiestas como la del *Corpus Christi,* organizada e implementada por la sociedad católica colonial, buscaba "integrar socialmente a los indígenas y, al mismo tiempo, dominarlos"[36] convirtiéndolos en "cuerpos dóciles".[37] Por su parte, el Carnaval —en su mayoría integrado por participantes con creencias, gestos y comportamientos nativos— se celebraba, precisamente, para oponerse a esas pretensiones de la sociedad colonial influenciada por la ideología de la cristiandad.

Entonces, se podría decir que *Corpus Christi*, el Carnaval y el *Inti Raymi* (en la festividad católica de san Juan) son celebraciones equívocas y ambiguas, en el sentido de que nos hablan de distintas cosas a la vez con distintas interpretaciones entre el orden, lo espontáneo y lo caótico. Es una tradición, pero con escenificaciones abiertas a lo nuevo y a lo contrahegemónico: tiene una actitud contestataria que cuestiona al poder dominante.

Por un lado, estas fiestas que comenzaron a celebrarse —*Corpus*— y modificarse —*Inti Raymi* y Carnaval— desde la llegada de los misioneros españoles constituían medios, según Nava, no sólo "para 'representar el poder', sino también como herramienta para imponer valores; es decir, 'exempla' destinados en especial a crear una sociedad ideal". [38] De igual manera, "la solemnidad [para el caso del *Corpus*] ofrecía, además, un espacio de libertad donde el descontento popular podía expresarse".[39]

La mezcla de lo sagrado y profano que se expresa en estas fiestas son ocasión para originar problemas y hasta revueltas como las documentadas por Nava Sánchez para el caso de la fiesta de *Corpus* tanto en México, en 1692, como en Querétaro, en 1717. En las fiestas se escenifica un juego de relaciones sociales y de poder entre las diferentes clases que participan, aunque los representantes del poder no estén durante la celebración. Hay un imaginario respecto de ese poder personificado y simbolizado en figuras civiles y eclesiásticas que deben ser cuestionadas. El alcalde, el policía, el funcionario, el cura, sólo por mencionar algunos, son representados por los indígenas y

---

[36] Montserrat Galí, "Presentación", *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 11.

[37] Ana Laura Vásquez, "Sombras y enramadas", *La participación de los pueblos indígenas en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 18; Michael Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 124.

[38] Alfredo Nava Sánchez, "La fiesta del Corpus Christi. Entre el poder y la rebelión", *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008.

[39] *Idem*.

ridiculizados por medio de gestos y comportamientos exagerados. Son un intento por zafarse de su dominio, al menos durante ese día, sabiendo que después todo volverá a la normalidad, a la vida cotidiana llena de contradicciones y desencuentros.

Debemos entender las procesiones —otro elemento importante y frecuente en las fiestas— como un ritual que tiene un sentido específico: la reintegración de los espacios de la comunidad. Ross comenta: "una procesión es un proceso dinámico y reintegrativo: así se aclaran los eslabones simbólicos entre los tres niveles de la vida: diario, ritual y ceremonial."[40]

El desarrollo de las fiestas en diversos lugares donde se asienta la comunidad y la presencia de las autoridades políticas (cabildo) afirman su autonomía territorial, política y religiosa.

Los rasgos topográficos naturales —senderos, bosques o ríos— y los artificiales como edificios o puentes son indicadores de distinciones metafísicas tales como: este mundo/otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior/estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotente/potente.[41] De cualquier manera, pensamos que al someter a un grupo a condiciones extremas, donde experimente que el espacio vital es suprimido ya sea paulatina o bruscamente, se asfixiará en el caudal incontrolable de las nuevas circunstancias. En ese caso, tendríamos que hablar de etnocidio, puesto que la cultura de ese grupo es intervenida, quedando a la espera de mejores oportunidades o desapareciendo las raíces hasta llegar a la muerte.

La fiesta refuerza los lazos de parentesco reales (consanguinidad y afinidad), los rituales (compadrazgo o padrinazgo) y las relaciones intracomunales e intercomunales. El rol del capital o prioste se debe entender como el espacio donde se crean vínculos de reciprocidad. Así, un grupo familiar —que ha brindado comida, bebida y cobijo a otro durante las fiestas— puede tener acceso a determinada cantidad de bienes durante la época de escasez o en las situaciones coyunturales difíciles.

Las grutas, lagunas, manantiales o cascadas no están referidas a cierto tipo de panteísmo o algo similar, como han interpretado erróneamente muchas personas desde una perspectiva prejuiciada, pues son lugares donde la divinidad se manifiesta para aproximarse a las comunidades, escuchar sus súplicas y atender sus necesidades. Por ejemplo, *El*, Dios del Antiguo Testamento, se manifiesta en algunos lugares y con ciertos fenómenos naturales,

[40] Crumrine Ross, 1988. "Los ritos fúnebres y las fiestas sagradas de la Costa Norte del Perú", *Rituales y Fiestas de las Américas,* Bogotá, Universidad de los Andes, 1988, p. 113.

[41] Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 65.

así como las devociones de la religiosidad popular expresadas en santuarios y otros espacios de veneración a santos o advocaciones marianas.

Sobre los sitios o lugares donde se le celebra la fiesta a san Pedro, será según lo que se quiera realizar en ese momento. El sitio como elemento simbólico y espacio sagrado para las fiestas religiosas es fundamental. Veamos algunos testimonios de determinados sitios.

Cuentan los mayores que hasta la década de los sesenta, aproximadamente, en la fiesta de Corpus, en una de las esquinas de la plaza, los priostes propiciaban la construcción de un espacio parecido a un pequeño cuarto, cubierto con esteras o ramas, en las que se ponían ofrendas para el cura; incluso, un pequeño venado vivo, casado en las faldas del nevado Chimborazo. Este espacio con ofrendas era conocido con el nombre de *lunti*.[42]

Espacios y ritos

Ahora consideremos los ritos de intensificación concernientes a la cosecha en un lugar de tantas connotaciones religiosas como es la Pachamama o la madre naturaleza. A ésta debemos entenderla en una relación dialéctica con la siembra. La recolección es el momento final de un proceso que se inició invocando la presencia de las diferentes fuerzas benéficas latentes en la tierra y en el espacio de la divinidad. La cosecha es el momento de agradecer a esos seres —incluida la tierra— que han hecho posible que el fruto sea abundante. Los rituales de la siembra y la cosecha se realizan en el lugar donde están los cultivos; es decir, donde se va a dar lugar a la siembra y cosecha.

Evidentemente, para los pueblos andinos es un espacio de respeto y armonía dotado de vida propia e identidad. La chacra es un tramo de la Pachamama donde permanecen familias, cuyo valor es la correspondencia. Ahí se dan rituales dirigidos a la siembra y a la cosecha, los cuales se realizan para agradecer por los productos agrícolas, contar con las condiciones climáticas adecuadas que permitan la germinación y la maduración de los productos y pedir permiso para realizar las cosechas. Las técnicas rituales aplicadas al proceso productivo se llevan a cabo con un sentido de reciprocidad entre las comunidades y las deidades, que consisten en entregar ofrendas y recibir retribuciones con la buena producción agrícola, proceso que se logra mediante ritos y ceremonias propiciatorias. El proceso de preparación y siembra de las tierras agrícolas se desarrolla cíclicamente, enmarcado en el tiempo y espacio por medio de ritos y festejos andinos donde la música juega un papel importante.[43]

[42] Mario Godoy, *Música Puruhá: Chimborazo Carnaval 4,* Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión-Núcleo de Chimborazo, 2016, p. 109.

[43] Manuel Mamani, "El rito agrícola de Pachallampi y la música en Pachama, precordillera

Otro elemento valioso en estos eventos religiosos es la participación de los niños y la capacidad de tales hechos como elementos pedagógicos. En general, cualquiera de estos eventos se convierte en una oportunidad de aprendizaje para los niños de acuerdo con los roles de las personas mayores, ya que son espacios de socialización y de inculturación para ver y aprender cómo se hacen las cosas.

Con estos ritos se busca abolir un espacio cargado de referencias negativas y eliminar el tiempo concreto donde las cosas se hicieron viejas y sucias, hasta perder su "pureza original".[44]

Los antepasados tienen un lugar importante en la vida ritual de los indígenas, pues se les considera un modelo a seguir y eventuales propiciadores de beneficios.

Podemos preguntarnos: ¿la recuperación del espacio comunal en la fiesta no podría ser entendida como la recuperación de una geografía que puede servir como texto que active la memoria para la apropiación de referentes culturales intraétnicos en oposición a los referentes que tratan de disolverlos?

En estas condiciones, los espacios para la organización del indígena, a pesar de ser escasos, fueron aprovechados para mantener relaciones estrechas. Uno de esos espacios fue el posibilitado por el intercambio de productos entre las comunidades huasipungueras y las llamadas *comunidades libres*, que son áreas densamente pobladas por indígenas. No se advierte diferenciación social, sino, más bien, cierta homogeneidad, por lo que predominan los comportamientos de grupo antes que de individuos. Se encuentran altos niveles de morbilidad y mortalidad causados por la falta de servicios básicos.

Asimismo, son espacios fundamentales para mantener la reproducción social y cultural, incluida, por supuesto, la religiosa o ritual. Disponen de una importante cantidad de fuerza de trabajo joven que emigra fácilmente a las ciudades en busca de recursos complementarios y que son presa fácil de intermediarios, usureros o comerciantes. Por su parte, la mujer ha llegado a asumir roles diversificados no convencionales.

Los indígenas sin la tierra se asumen como nadie. Precisan de ella para que su organización social tenga un espacio apropiado y suficiente que les permita reproducirse económica, política y culturalmente.[45]

Para los indígenas, la tierra es el espacio privilegiado donde se realiza la interacción simbólica de la vida cotidiana y real que les permite, a su vez, la reproducción ideológica de su identidad.

de Parinacota", *Revista musical chilena*, Universidad de Tarapacá, Santiago, vol. 56, núm. 198, 2002, p. 9.

[44] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1985, p. 82.

[45] Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos,* Quito, Abya-Yala, 1990, p. 145.

Las fiestas son comprendidas como rituales que suceden en las más variadas sociedades mostrando los valores de los grupos. Presentan dinámicas particulares y colectivas como comer, beber, compartir, conmemorar y alegrarse de acabar con la rutina de tan peculiar forma.[46]

Desde antes de la llegada de los españoles, en lo que hoy es territorio ecuatoriano, las cuevas han sido catalogadas como sitios lumínicos de gran relevancia, por su origen y por su ubicación para las ceremonias y ofrendas.[47]

Las islas, peñas y piedras que aparecen en los relatos son sitios especiales, porque en ellos habitan seres sobrenaturales. Tales seres imprimen una particularidad en aquellas formaciones geográficas que sirven de referencia para los grupos sociales.[48] Es así como se crea un espacio de comunicación entre el mundo humano y el sagrado.

Las tumbas de los antepasados y las cruces que simbolizan los *ayllus* están situadas en el límite de las tierras altas y bajas. Forman una frontera entre dos espacios y dos tiempos: arriba en la punta, el tiempo del incesto y de poderes anteriores y superiores a la humanidad; abajo en el valle, el tiempo de los incas y de los españoles; arriba, el tiempo caótico de la naturaleza; abajo, el tiempo histórico de la cultura. En el límite entre ambos, las tumbas representan el aniquilamiento de los antepasados prehumanos y la aparición de unidades sociales representadas por las cruces. Varias creencias confirman esta hipótesis mostrando la transición entre el mundo de la naturaleza y de la cultura. Los *apus* que lleguen al territorio de arriba tienen animales domésticos: son los animales salvajes de los hombres, sus perros son zorros, sus gallinas son cóndores, sus bestias de carga son venados y sus cerdos zorritos. Las categorías que abajo se caracterizan como salvajes, arriba hacen referencia a lo doméstico.

Autoridades tradicionales, ritos y territorio sagrado

La relación entre autoridades tradicionales y territorio ha sido un tema predilecto en la literatura de los pueblos amerindios.[49] En el caso andino, una

---

[46] Rozilene Cuyate, Edgar Aparecido da Costa y Milton Pasquotto, "Las fiestas como estrategias de implementación de la actividad turística con base local", *Estudios y perspectivas en turismo*, Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos, Buenos Aires, vol. 23, núm. 2, 2014, pp. 305-326.

[47] Silvia Limón, "Seres sagrados y espacios simbólicos en los Andes Centrales", *Academia XXII: Revista semestral de investigación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 7, núm. 14, 2016, p. 32.

[48] *Ibidem*, p. 35.

[49] Alicia Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003; Beatriz Pérez, "Autoridades étnicas y territorio en el sur andino peruano. El ritual de la renovación de

de las perspectivas más fructíferas ha sido proporcionada por antropólogos y etnohistoriadores por medio del estudio de la iconografía inca, de la que se desprende el vínculo entre la nobleza indígena, los curacas y el territorio por el que aparecen continuamente desplazándose.[50] Para los nativos, moverse por el espacio no era sólo una estrategia para ratificar y legitimar su autoridad, sino un modo de significar ese espacio para el grupo.

Dicha relación se remonta a tiempos prehispánicos. Los cronistas de Indias dan cuenta de ello en sus descripciones sobre las costumbres de los incas. Con su movimiento a lo largo y ancho del territorio, los curacas eran intermediarios entre las autoridades coloniales y los indígenas —a quienes representaban en sus funciones de recaudar tributos y organizar a la mano de obra— en la construcción de un orden cosmológico. Ese orden era validado y transmitido al resto del grupo durante sus desplazamientos por el territorio andino convertido en un inmenso espacio ceremonial sagrado.[51]

No se puede soslayar el paralelismo y la equivalencia entre el tiempo mítico y el espacio mítico —en el cual viven los dioses y los héroes— del espacio ordinario; en primer lugar, por su extensión; en segundo lugar, porque, por muy extenso que sea, los seres y sucesos no son indiferentes o inaccesibles al grupo humano; al contrario, los diversos ritos los ponen en movimiento e, incluso, con un llamado inmediato, en lugares precisos.

En un cerro botado, en una peña o en sus huecos, ponen lana de borrego, "cerdas" de caballo, cebo de ganado, huesos de cuy y conejo, porque, según la creencia, Dios estaba ahí. Por ello, el lugar era santo.[52]

En Ichubamba, parroquia Cebadas, en Pul-Casucun, Guamote, hay un cerro con una piedra llamada Niño Rumi, a donde se va con animales y romería para preparar el almuerzo comunitario. Ahí se va para pedir a la piedra que aumente los animales, porque son escasos. Todo el día se la pasan ahí, especialmente, martes y viernes.[53]

En la comunidad de Pul también creen en niño rumi. Allí llevan romería con sebo, lanas y plata para aumentar las riquezas.[54]

Hay otros dos lugares: Panteón Pungo y Cruz Pungo. En el primero hay un hueco donde colocan plata, pelos y sebo de ganado y lana de borrego;

cargos en Carnaval", *Allpanchis. Religiones y espacio andino*, Universidad Católica san Pablo, Arequipa, vol. 36, núm. 64, 2004; Gary Urton, *En el cruce de rumbos del cielo y la tierra*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 2006.

[50] Jorge Flores, *El Cuzco: resistencia y continuidad*, Cusco, Editorial Andina, 1990.

[51] B. Pérez, "Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena", *Gazeta de Antropología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 26, artículo 29, 2010.

[52] Entrevista del autor.

[53] Entrevista del autor en Guamote.

[54] Entrevista en Pul.

cuando llevan animales al cerro, los dejan encargando al mismo cerro, como un pacto entre él y el dueño de los animales.[55]

Un mayor comenta que en las quebradas botadas existe Dios de la manera más pura. Por ello, rezan y piden al cerro y a Dios que cuiden a los animales y a la familia.[56]

Otros adultos mayores expresan que en unas peñas descansan Dios y la Virgen, a quienes llevan lana de oveja, manteca, espermas y pelo de ganado. Toda la gente cree en ese hueco y van allá todos los días diciendo que hacen milagros y que aumentan animales.[57]

Cerca de Tixán está el santuario de Santa Mónica; si bien no hay nada allí, se ve cómo dejan platos, espermas y lana de animales.[58]

Creen en una laguna (Acarón), cerca de Pangor, en el páramo Pullungu. Más arriba, donde hay una roca, ponen velas, lana y plata para que el páramo cuide a los animales presentes. Los dueños hacen pacto con el cerro.[59]

Dicen que hay un santo en Guargualla, parroquia Cebadas, al que le llevan velas, lana de animal, sebo, trago, espermas y un cordero que ofrendan para que aumenten los animales.[60]

En *Corpus* llevan velas con nombre, las cuales se revuelcan en el lugar donde están los animales, para después colocarles el pelo o la lana. Después las llevan al cerro y las queman para que, con su ayuda, produzcan más los animales.[61]

En Tres Cruces, en la comunidad de Azuay, recorriendo el Camino Inca, hay una imagen de un ganado (un toro), quien es un "encanto". Aseguran que apareció pintado en una roca, salió de la laguna y quedó encantado como piedra, porque el cerro es bravo.

> Un pastor estaba yendo a pastar y vio un lindo toro que quería coger, pero no se dejó; se escondía debajo de la neblina y cuando vio era de piedra. Cuando volvió a la casa habló con la familia. Soñaba que había una huaca y que había quedado [camari] regalo para que viera animales o cosas. Este hombre que era pobre se hizo rico porque llevaba cosas al toro en la piedra. Después, otra gente comenzó a ir y, desde entonces, hacen fiesta; se le daba camari y agrado o regalo al cerro.

---

[55] *Idem*.
[56] *Idem*.
[57] *Idem*.
[58] Entrevista en santa Mónica.
[59] Entrevista del autor.
[60] Entrevista en Guarguallag.
[61] *Idem*.

> Cada año, se hace la celebración, el 15 de noviembre. Van romeriantes de varias partes. Piden animales y dejan cosas: lanas, animalitos, velas, pan. Al lado del cacho [de la imagen del toro], los romeriantes dejan caramelos, licor, "ayoras", centavos. Hay muchos muertos que eran viajeros. Es el mes de las almitas, hay que celebrar por ellas. Los soldados también han sabido ir por ahí. Hay quienes dicen que se lo pide al "Taita urco".[62]

En la comunidad de Bactinag hay un montecito, el Shuty Cruz. El 3 de mayo se celebra la misa. Como es camino, la gente reza y deja cuyes, caramelos; también lleva a cabo ritos y prepara el altar andino. Dios está presente en el lugar. El cerro no es Dios ni vive allí, pero se presenta y se manifiesta. Se coloca lana, tierra, panes. Hay una aparición: un joven blanco. Un taita iba hacia Guasuntos cuando, durante la madrugada, se asomó un joven vestido de blanco:

> Ustedes piensan que Dios vive en iglesia, por aquí, por allá. Van a hacer romería. Aquí es mi descanso conversa un ratito y desaparece. Aquí hay Diosito, dicen y comienzan a hacer culto. Llevan camari, ofrendas. Van con flautas, dulzainas, rondador. Van a bailar. Primero el regalo: lana, plumas. Después comen y después bailan. En un solo día, el 3 de mayo. Pero hay personas que van antes y después. Para secreto van uno o dos. Es algo individual, pues es para pedir perdón al "Shuty Cruz" o a otros lugares sagrados. Es como un acto penitencial.[63]

Taita Juan José Carchipulla, de la comunidad de Mapahuiña, señala:

> Los lugares sagrados hay en los cerros; por ahí hay diferentes lugares sagrados. Cercano de por acá [Mapahuiña], allá al frente, yendo por ahí, hay un punto que se llama comunidad de Bactinag. Al filo ahí hay un lugar sagrado. Ahí saben pasar la misa cada año. Otro que hay aquí [Sisaran], en esta puntita del cerro, yo no conozco. Lo que se hace allí es la misa. La imagen puede venir el 3 de mayo. Saben venir con el nombre de Shuty Cruz. Allí hacen buena fiesta. Ahí había que hacer como una romería. Entonces, la gente va limpiando el cuerpito y a los animalitos; van con las velitas. Después hay misa y la gente lleva la comida preparada para toda la gente que va a la romería.[64]

[62] Entrevista en Tres Cruces.
[63] Entrevista en Bactinag.
[64] Entrevista en Mapahuiña.

Don Emilio Luna, servidor de la iglesia católica, cuenta:

> Acá en la loma de Bactinag hay un lugar llamado Shuty Cruz donde hay una cruz natural que tiene un grabado en una piedra. Las dos comunas de Shuid y Bactinag celebran la fiesta cada 3 de mayo. También hay otro lugar sagrado en Shuid, que está saliendo la carretera nueva y se llama san Nicolás. En estos lugares se dice que hacían el culto al poner algunas moneditas, piedritas, algunas cositas de ropa, pelos o algún recuerdo suyo, cada vez que pasaban por ahí. La creencia decía que era como parecerse a san Nicolás, con la romería en su honor cada año.[65]

Tres Cruces, cuyo nombre es Wagra Urku o Wagra Rumi, que significa toro de piedra, pues desde lejos parece una cabeza de ganado en el cerro, también es un lugar sagrado. Allá se va en noviembre a dejar los encargos al cerro y a escuchar misa.

Espejo rumi es una roca o una piedra a la que le piden que haya animales: cuyes, conejos, ganados. También hay una virgencita que da poder. Esa virgen se aparece en los sueños y dice lo que se tiene que hacer. Algunos evangélicos fueron a poner dinamita y murieron, pero a la roca no le pasó nada. Las mujeres, a pie en romería, colocaron velas. La piedra es muy lisa y "brillosa". Aunque con el tiempo se han perdido estas prácticas, los padres de familia fueron con los de la confirmación e hicieron una celebración.

En el caso de la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, indígenas y mestizos acuden a varios lugares. Los comuneros de Shuid llevan ofrendas a la Pachamama a Uma Muyuna y a Cayana pucará (Achupallas) o a la Gruta de san Nicolás, en Chunchi, y los de Azuay y Bactinag a Shuticruz o Uti Cruz.[66] También existen algunos adoratorios locales, como Shuticruz; Wagra Urco; Uma Muyuna; San Nicolás, y Callana Pucará.[67]

Las wakas, sin importar su tamaño, permitían la comunicación de los hombres entre sí y con el mundo sobrenatural; de igual manera, influían en la organización en el territorio y en la vida sociorreligiosa de las comunidades. Las wakas más poderosas tenían influencia en la delimitación ritual del territorio hegemonizado por el santuario, en el reforzamiento de vehículos políticos y sociales en el centro ceremonial y en el intercambio de productos que permitía la solvencia económica.

---

[65] *Idem*.

[66] Entrevista del autor.

[67] Celso Recalde, *Los tesoros del Qhapaq Ñan*, Quito, El Conejo, 2011.

Hoy sabemos que los santuarios andinos, los dioses montaña o *apus* y las peregrinaciones religiosas estaban vinculados a la organización económica, sobre todo al intercambio de bienes mediante el trueque.[68] Además, el conjunto de wakas configuraba un sistema que aceptaba jerarquías religiosas en términos de parentesco mítico, convalidando las relaciones políticas y económicas que se establecían entre santuarios.[69]

Con la llegada de los doctrineros, primero, y con las campañas de extirpación de las idolatrías, después, tanto los lugares, como las prácticas ceremoniales fueron transformados adoptando nuevos rasgos. De hecho, la Iglesia en América llevó a cabo una maniobra que ya había utilizado en otros tiempos y lugares: yuxtaponer las creencias cristianas a las manifestaciones religiosas de los indios.

Los lugares sagrados no se cambiaron de lugar, sino que se utilizaron estrategias sincréticas para lograr una asimilación construyendo basílicas consagradas a personajes del santoral cristiano o a la figura de la virgen en cerros y lagunas.[70]

Un aspecto importante que ya habíamos notado es que en estos ritos no se aprecia la acción de ningún especialista religioso o ministro encargado para hacer la celebración. Será el dueño de los animales, el jefe de la familia u otra persona quien realice estos ritos.

Respecto de las tradiciones de los pueblos andinos, otro elemento que tiene una relación estrecha con ciertos espacios son los baños rituales o ritos lustrales. Éstos consisten en acudir a vertientes cercanas, como cascadas o lagunas, a las que se les atribuyó un vínculo con lo sagrado. Los rituales se realizan en este espacio porque en la cosmovisión andina el agua es un recurso sagrado primordial para la vida. Por ello, se considera que con el correr del agua también se van las malas energías. Una vez instalados, el yachaj realiza la limpia con diversas plantas como símbolo de purificación y recarga de energías positivas.

[68] Deborah Poole, "Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)", *Allpanchis*. *Religiones y espacio andino*, Universidad Católica san Pablo, Arequipa, vol. 14, núm. 19, 1982, p. 80.

[69] Rodolfo Sánchez, *Apus de los cuatro suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006, p. 53.

[70] Frank Salomon, "¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí", *Ecuador Debate*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 93, 2014, pp. 31-46; Marcela Randazzo, "De cerros y lagunas sagradas a advocaciones marianas", *Artificio. Escritos de historia y arte* [en línea], *s. d.*, https://artificio1.wordpress.com/2015/02/02/de-cerros-y-lagunas-sagradas-a-advocaciones-marianas/

Conclusiones

Se ha hecho referencia a algunos espacios que guardan relación con lo sagrado y con el hombre religioso, los cuales tienen que ver con las creencias y prácticas de la provincia ecuatoriana Chimborazo, debido a su gran diversidad nativa y de la naturaleza.

No cualquier lugar es bueno para la celebración de aquellos ritos destinados, primordialmente, a preservar o a garantizar la vida física, identitaria y cultural, pues deben ser aquellos sitios probados histórica y culturalmente. En el caso de que sea algo nuevo, deberá tratarse con cuidado y hasta con recelo de que no se les relacione inútilmente con una deidad que no se ha manifestado allí.

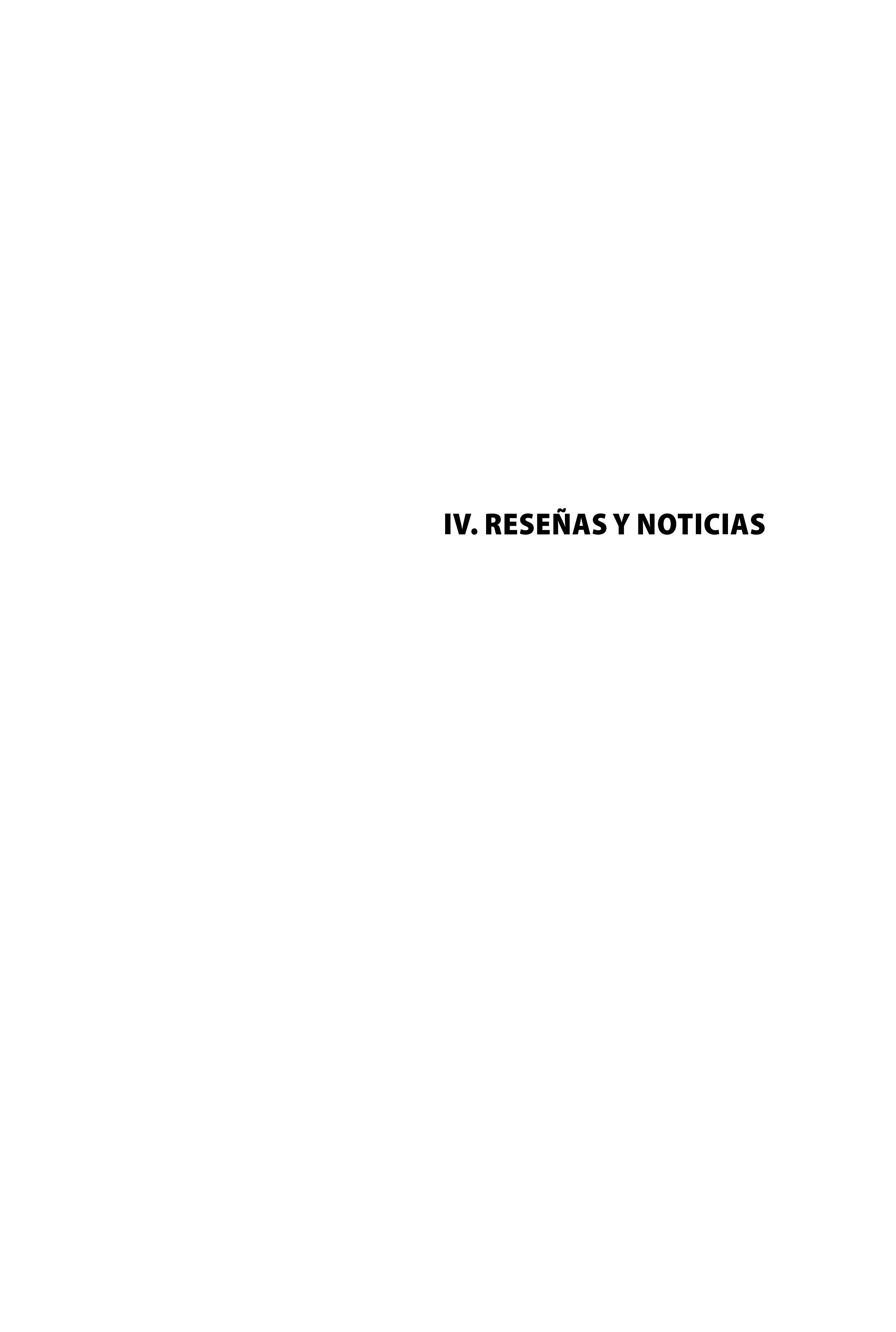
Esos espacios permanecen a la sombra de una tradición específica que es dada a conocer oralmente de generación en generación; pero, también, con algunos elementos que no son conocidos por todos, sino por un grupo de iniciados que, sin ser especialistas sagrados, en el sentido más estricto del término, sí poseen conocimientos recibidos por algunos de los ancianos o ancestros.

De cualquier manera, en las comunidades de Chimborazo no encontramos personas que estén vinculadas permanentemente con algún sitio de la naturaleza o fuera de ella.

Podría aventurarme a elaborar una tipología de los sitios por tamaño, importancia, antigüedad, hierofanías ahí manifestadas, por el tipo de ritos que se cumplen, por el número de personas que se acercan a estos lugares, por su dependencia a las instituciones religiosas y por un sinnúmero de razones; no obstante, las tipologías pueden ayudarnos para orientarnos, pero sin mostrarnos los procesos históricos y sociales involucrados en su aparición, desarrollo, permanencia o desaparición.

Cada lugar tiene una historia o una percepción particular por parte de quienes se relacionan con él, ya sea de manera positiva o negativa. Esos lugares y sus atributos son una mezcla compleja de componentes que tal vez serían muy difíciles de rastrear. Por ello, debemos atenernos a algo que nos parezca importante, pues cada espacio vincula de cierta manera a los hombres y mujeres que se relacionan con él. Es decir, hay quienes sienten especial predilección o hasta fervor por un determinado espacio, aunque sea insignificante o no tenga valor para algunos. Los demás espacios sagrados también pueden ser especiales para este colectivo, pero es este sitio, esta piedra, esta cueva, esta vertiente o monte lo que tiene un significado especial para él: es parte de la familia; así que es necesario mantenerlo a su lado y buscar, ahora y siempre, sus beneficios.

Es necesario registrar aquellas experiencias en esos lugares con sus historias, sus tradiciones rituales, su cotidianidad y sus momentos especiales. La diversidad no puede perderse en grandes y, a veces, estériles sistematizaciones. Lo pequeño tiene derecho a salir a la luz y dar nuevas pinceladas al gran cuadro general para que, como decía Lévi-Strauss, podamos mantener ese *optimum* de diversidad que necesitamos para evitar convertir el mundo en un inmenso campo sembrado sólo de remolachas.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez,
Fiesta religiosa y devoción popular. El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX
México, El Colegio Mexiquense,
2022, 355 pp.

ACERCA DE *FIESTA RELIGIOSA Y DEVOCIÓN POPULAR. EL VALLE DE IXTLAHUACA-ATLACOMULCO DURANTE EL SIGLO XIX*

RELIGIOUS FESTIVAL AND POPULAR DEVOTION. THE IXTLAHUACA-ATLACOMULCO VALLEY DURING THE 19TH CENTURY

Gerardo González Reyes*

Con un título preciso y elocuente que circunscribe en pocas palabras el objeto de estudio y sus marcos espaciales y temporales, así se anuncia el nuevo libro de Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, un joven historiador formado en la disciplina de Clío. La obra se compone de tres capítulos que, en su conjunto, abarca: la caracterización del marco espacial que sirve de laboratorio a la narrativa de Enríquez, el orbe festivo religioso como eje nodal de las rupturas cíclicas de la vida cotidiana de los habitantes del valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco, y la contrastación entre los presupuestos teóricos de la fiesta religiosa popular con los testimonios recuperados en distintos archivos que dan cuenta de las distintas caras del fenómeno festivo de inspiración barroca.

El primer capítulo nos ofrece un panorama del paisaje natural y cultural que sirve de asiento a Ixtlahuaca, Atlacomulco y Jocotitlán, tres de las principales cabeceras que articulan la vida política de al menos 59 pueblos, 42 haciendas, 42 ranchos y 21 rancherías. Este espacio ubicado al norte del valle de Toluca se distingue por su temprana vocación agrícola, pero, sobre todo, ganadera. De los asentamientos señalados, quizá Atlacomulco y Jocotitlán hunden sus raíces en la última etapa del mundo mesoamericano. Por

* Universidad Autónoma del Estado de México, México.

su parte, hoy sabemos que Ixtlahuaca fue una fundación virreinal creada exprofeso como lugar de residencia de los administradores de haciendas ganaderas y pequeños agricultores que no tuvieron cabida en las fronteras de la villa toluqueña, porque un grupo relevante de criollos ya se había asentado a mediados del siglo XVI.

Dos peculiaridades de este espacio son recuperadas por Enríquez en la caracterización del marco geográfico que sirve de escenario al orbe festivo religioso. Por un lado, la erosión del suelo provocada por la presencia plurisecular del ganado vacuno y ovejuno y, en consecuencia, la escasa fertilidad de la tierra que devino la emergencia de otras actividades económicas de sus habitantes. Por el otro, la notoria presencia de población mazahua y otomí.

En la relación hombre-naturaleza, Enríquez apuntala la presencia de las devociones a los santos y su expresión más visible: las fiestas patronales, pues, a decir del autor, frente a la incertidumbre meteorológica y la escasa fertilidad de la tierra, los habitantes de este valle trataron de mitigar sus temores al acudir al auxilio espiritual de los santos, al mismo tiempo que fincaban sus esperanzas de revertir lo inevitable acudiendo a una solución simbólica: el amparo divino. Las demandas de los feligreses, apoyadas en su mayoría con oraciones, rogativas y rituales, fueron compensadas con buenas cosechas, por lo que fue menester compensar el auxilio espiritual mediante la celebración de fiestas religiosas.

¿Cómo era la práctica festiva en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco? La respuesta se encuentra en el segundo capítulo, el más denso del libro, pues en comparación con el primero y tercero, el intermedio reúne un poco más de noventa páginas. La razón de este aparente desequilibrio radica en que el autor recupera minuciosamente todo el "orbe festivo" presente en su área de estudio. Es decir, en un poco más de un centenar y medio de establecimientos que abarcan desde los pueblos, hasta las rancherías, pasando por las haciendas y ranchos. Por si fuera poco, a esa cantidad ingente se suman las festividades de precepto: Semana Santa y Corpus Christi, las devociones corporativas representadas en las cofradías, las celebraciones a los cultos emergentes: el Señor de la Corona, el Señor de la Expiración, el Señor del Cerrito, Nuestro Padre Jesús, el Señor del Huerto y el Señor de Chalma.

A reserva de considerar a la clasificación de las distintas festividades como una solución metodológica para encarar el examen de cada una de ellas, cabe destacar dos novedades de este capítulo. Primero, el tratamiento de la fiesta desde la relación entre las autoridades civiles y los encargados de las celebraciones religiosas —sacerdotes, mayordomos y feligresía en general—. Segundo, la demostración del triunfo de la religiosidad popular sobre cualquier intento de reducción liberal de la fiesta.

En el primer caso, es notable cómo el autor deja de lado la interpretación clásica de la fiesta religiosa en la que se destaca la hagiografía de los santos

como elemento clave para desprender las posibles motivaciones simbólicas de los devotos en la realización de los festejos. En su lugar, Enríquez contextualiza la fiesta religiosa en el marco ideológico del liberalismo decimonónico que tuvo como finalidad controlar los espacios públicos en los que, por tradición, se desarrollaban ceremonias y rituales de inspiración barroca. Con numerosos ejemplos, el autor nos demuestra que, en este ambiente adverso para la religión católica, fueron los feligreses y sus representantes quienes se encargaron de negociar con las autoridades civiles para mantener vivas las tradiciones de festejar a los santos patronos; mientras que las autoridades civiles locales —jefe político o presidentes municipales— se restringían a guardar silencio ante la solicitud de licencias para celebrar procesiones y peregrinaciones, pues al final del día sabían que la fiesta religiosa generaba buenos ingresos para la hacienda pública.

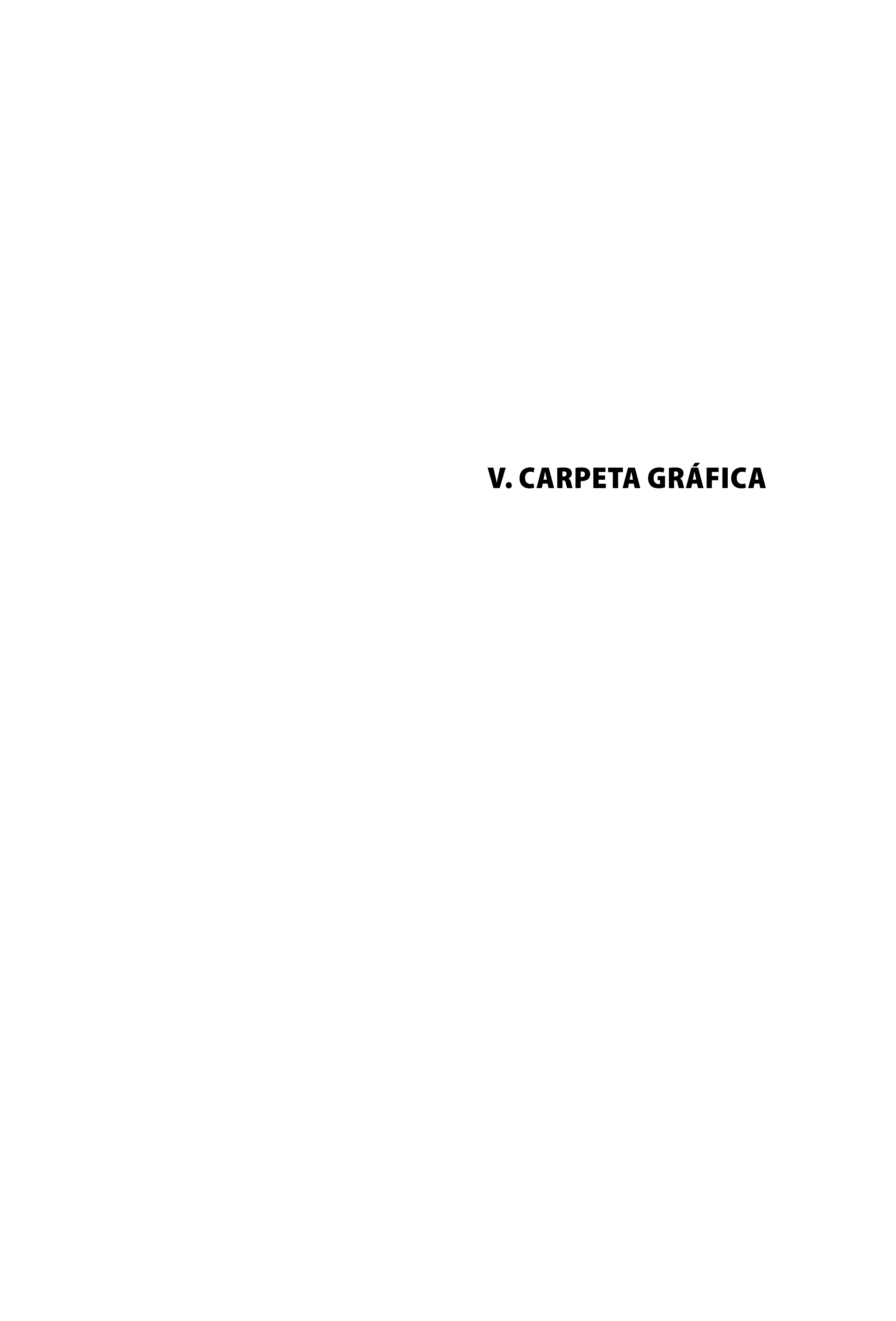
En el caso de la permanencia y triunfo de la religiosidad popular en un contexto adverso como el del siglo XIX, estoy ávido de saber cómo enfrentaron los feligreses las leyes secundarias de inspiración liberal orientadas a la reducción del culto público, encuentro que los numerosos casos expuestos y comentados por Enríquez nos llevan al convencimiento de que ni las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII ni las liberales de mediados del siguiente —encaminadas a restringir, si no es que a eliminar las muestras de devoción que a su juicio rayaban en heterodoxia e ignorancia— pudieron erradicarse en su totalidad. El culto mantuvo su exuberancia sonora, olfativa, gustativa y visual, y las pasiones del cuerpo encontraron en el ambiente festivo a su mejor aliado para romper con la monotonía impuesta por las labores cotidianas en el campo.

Esto último es lo que lleva al autor a considerar a la fiesta religiosa como un espacio excepcional, pero no debemos engañarnos; esta fiesta tiene distintas caras, tal y como se narra en el último capítulo. En efecto, la tercera parte del libro constituye una especie de ensayo que puede leerse por separado del resto por una sencilla razón. Aquí el autor trata de confrontar el andamiaje teórico sobre la fiesta del que hasta hoy se dispone, gracias a las contribuciones de autores connotados como Pieper (1963), Caillois (1984), Chartier (1995), Bajtín (2003) y, recientemente, Sobrino (2015), con la numerosa evidencia procedente de los acervos consultados tanto en Ixtlahuaca, Atlacomulco y Jocotitlán, como en los repositorios estatales y nacionales.

El resultado es un inventario de líneas de investigación que habrá de desarrollarse en el tiempo inmediato como parte de las múltiples caras de la fiesta religiosa, entre las que destaca la dimensión profana de la fiesta y su carácter como fuente de trabajo, como espacio de prestigio e identidad, como expresión devocional y como mecanismo de expresión de la búsqueda de soluciones simbólicas ante los problemas cotidianos de la feligresía.

Sin duda, de todas esas líneas, la veta que más frutos ha rendido en los últimos años es el examen de la fiesta religiosa como manifestación identitaria. No es casual que en las reflexiones finales del libro Enríquez recupere esta línea como una de las miradas privilegiadas tanto por historiadores, como por antropólogos.

En resumen, la apropiación de la fiesta por parte de los sectores más amplios de la sociedad, la presencia velada de las autoridades civiles para asegurar ingresos económicos a las arcas de las municipalidades y la posibilidad de hacerse visibles ante propios y extraños, locales y vecinos, mediante la organización festiva de carácter religioso, es lo que garantiza la relevancia historiográfica de la fiesta.



V. CARPETA GRÁFICA

LOS COLORES DE LA FE: ESPIRITUALIDAD Y SENTIDOS EN LA RITUALIDAD INDÍGENA

THE COLORS OF FAITH: SPIRITUALITY AND SENSES IN INDIGENOUS RITUALS

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

En las comunidades tradicionales de ascendencia indígena en México, el mundo material y el espiritual son dos partes de una misma realidad encarnada en el primero —el que habitamos— y donde, como parte de la vecindad horizontal de esta casa conjunta, están los seres naturales y los entes sagrados. Por ello, los elementos intangibles, pero perceptibles del color, olor, sabor, música y danza (movimiento), son agentes fronterizos entre la realidad material y la dimensión sagrada. Desde la sensibilidad religiosa de estas culturas, lo etéreo se convierte en vehículo eficaz para el contacto con lo Sagrado. Las danzas, rezos, peregrinaciones, cantos, poemas, flores, comidas, bebidas, copal y demás elementos ofrendados en el culto indígena contemporáneo reiteran esta convicción religiosa de muy larga duración. Dichas expresiones de devoción constituyen una tradición ancestral en el entendimiento de lo Divino y el acceso humano a su ámbito de dominio en el espacio y tiempo sagrado.

Así, los elementos etéreos y volátiles. El humo del sahumerio, el olor del copal, la música que se desvanece en el aire, el vapor, el olor incitante de la comida hirviendo en sus cazuelas, la mezcla de sabores de golosinas, bebidas, antojitos y garnachas en la feria —parte integral de la fiesta popular—, el movimiento incesante de los danzantes, el tumulto en el roce festivo de los cuerpos devotos en la peregrinación, el baile o la verbena, el barullo arrullador de los rezos de las multitudes, los cantos, la banda de viento, las coloridas banderas de papel y ofrendas florales y frutales de peculiar y penetrante aroma: todos ellos son parte de una estética devocional *sui generis,*

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

recordatorio de la unión entre el mundo humano y el divino. Puesto que la sacralidad pertenece tanto a este mundo material como a otro intangible espiritual, los elementos etéreos —el color, la música, el movimiento, los olores, los sabores—, por ser fronterizos entre la materia y el espíritu, son considerados desde esta alteridad cultural indígena como un vehículo privilegiado, eficaz y confiable para el contacto con los entes sagrados.

La ritualidad de origen indígena en México es una expresión de fe que se vive con los cinco sentidos y se valora como una vivencia festiva, que es un estímulo desbordante para el cuerpo.

Hoy, los arreglos florales, las ofrendas de frutas, la quema de copal y la ejecución desbordante de danzas continuas dejan ver una consecución en ciertas ideas básicas en el orden cosmovisional que operan en el presente y mantienen una línea de continuidad con los principios rituales de antaño. Esa ofrenda intangible de color, olor, movimiento; el gusto de celebrar a la virgen, al Cristo, a los santos, a los aires, a la lluvia, al Señor del Monte con comida y bebida, y de zambullirse en el departir de las viandas, junto con los rezos, mandas, oficios y novenas, nos deja entrever una peculiar forma de relación con lo Sagrado desde un horizonte cultural indígena muy lejano al ascetismo cristiano de antaño; un horizonte donde el cuerpo, lejos de ser cárcel del alma, son las alas que permiten el vuelo y atan esta realidad material y la dimensión espiritual en un mismo destino. La vista, el tacto, el gusto, el olfato y el oído son los vehículos de comunicación con los entes sagrados que, a su vez, son valorados —en el reflejo del espejo humano— como entes gustosos que apetecen estas delicias del sabor, del color, del olor, del tacto y de la música.

Por eso en los contextos culturales indígenas se valora tanto el contacto físico: tocar, besar, cargar, vestir, abrazar la imagen religiosa, darle de comer y de beber, agasajarla con regalos. En este sentido, desde la sensibilidad religiosa de estas culturas, hay que revalorizar los cinco sentidos como vías de acceso a lo Sagrado y puntos de anclaje entre la realidad mundana y el ámbito sacro.

Sea esta carpeta gráfica una modesta, pero decidida contribución para comprender la originalidad cultural propia de la religiosidad indígena, que trata de dar cuenta de su entorno, de la posición del ser humano en él y de los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre. Porque esto facilita reconocer la coherencia cultural indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales e identidad, lo cual les ha permitido, como grupos específicos, afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, culturalmente muy diferente y proclive a homologar a todos los grupos sociales bajo los parámetros con los cuales se rige.

Las imágenes presentadas en esta carpeta pertenecen al acervo fotográfico del Observatorio de la Religiosidad Popular de la Universidad Intercontinental. Forman parte de las diferentes exposiciones fotográficas que ha organizado desde 2015. El lector interesado en ver estas exposiciones permanentes en su versión virtual podrá encontrar las ligas correspondientes en las notas al pie.[1]

1 "La Cruz en la vida de los hombres de maíz" [en línea], México, 2015, https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/; Biblioteca Virtual de Religión Popular, "Especialistas rituales México-Guatemala: dos miradas antropológicas de una historia compartida" " [en línea], México, 2016, http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/exposiciones-fotogr-ficas.html; Exposición fotográfica: Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú [en línea], México, 2018, https://expofotograficacreoenunsolodios.blogspot.com/; Visiones diversas de lo sagrado: estética devocional en el ritual. "Fotografías de Jiergue Stanley Augustin" [en línea], México, 2021, https://visionesdiversasdelosagrado.blogspot.com/



Foto 1. *¡Las mujeres también cargan la cruz!* La señora Rosa cargando la cruz en un tramo del viacrucis en la colonia Modelo, en Zongolica Veracruz, 2017. Fuente: Isaac Meza. Exposición orp: "Visiones diversas de lo sagrado: estética devocional en el ritual", 2021.



Foto 2. *Bendición del campo.* Fiesta al Señor del Buen Camino, en la comunidad del Jagüey, en Ixmiquilpan, Hidalgo. Durante la misa se inciensan más de veinte imágenes, incluyendo las dos principales. Fuente: Moisés Rendón. Exposición orp: "La cruz en la vida de los hombres de maíz", 2015.



Foto 3. *Preparación del atol agrio o pajal matz'*. En la comunidad Ignacio Allende, en Las Margaritas, Chiapas, se prepara y comparte esta bebida sagrada de maíz fermentada para celebrar la vida y fortalecer los lazos comunitarios. Fuente: Gabriel López. Exposición orp: "La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz", 2015.



Foto 4. *Fiesta de la cosecha*. Celebración en la comunidad Nuevo Rosario Río Blanco, en Las Margaritas, Chiapas. Cada familia contribuye con un pumpo de tortillas para la comida comunitaria. FUENTE: Gabriel López. Exposición ORP: "La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz", 2015.



Foto 5. *El Señor del Rayo y sus cañas de maíz.* El convite anuncia el principio de los festejos del señor del Rayo, en Oaxaca. La comitiva religiosa reparte cañas de maíz verdes adornadas con papel china, hojas de maíz secas y listones. Éstas simbolizan que hubo abundantes lluvias y la recolección de una buena cosecha, y acompañan tanto el convite, como las procesiones. Fuente: Ana Laura Vázquez. Exposición orp: "La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz", 2015.



Foto 6. *Las cruces del Komulian*. El 3 de mayo se peregrina hacia el cerro Komulian, lugar sagrado para los habitantes de Acatlán y otros pueblos nahuas de la región centro-montaña de Guerrero. Ahí se ubican los manantiales que abastecen de agua, para realizar ofrendas a las cruces y pedir por la lluvia. El ritual comprende combates de tecuanis, comida, música y danzas. Fuente: Jaime Díaz. Exposición ORP: “La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz”, 2015.



Foto 7. *Culto a la Santa Cruz.* Festividad de la Santa Cruz y los rituales de petición de lluvias en la iglesia del ejido El Jagüey, Guerrero. Fuente: Jaime Díaz. Exposición orp: "La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz", 2015.



Foto 8. *Macehuales.* En la cima del cerro Cintepetl, en la huasteca hidalguense, se dan cita para solicitar por un buen temporal de lluvias para el alimento sagrado: el maíz. Los *macehuales* —merecidos de la penitencia— realizan rituales en reciprocidad a los dioses, quienes en un tiempo primigenio se sacrificaron por la humanidad. Fuente: Alba Patricia Hernández Soc. Exposición orp: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 9. *Luces, colores, san Pedro y san Marcos.* Frente al altar de San Pedro Mártir y, a su izquierda, San Marcos apóstol, en el recinto ceremonial del cofrado, en Tuxtla Chico, Chiapas, un viejo correlón conversa con los santos. Les ofrenda rezos, veladoras y copal. FUENTE: Antonio Cruz. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 10. *Saberse tierra*. En La Independencia, Chiapas, principales mayas-tzeltales piden por la vida de la comunidad y de la Madre Tierra. Al rito se han integrado oraciones, signos y símbolos originarios y cristianos; ambas tradiciones culturales se fusionan en una sola vivencia cultual. Fuente: Juan Gabriel López. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 11. *Somos Adoración.* Oración ante el altar maya, dentro de un rito de entrega de servicios a principales, durante un encuentro anual de diáconos, principales y servidores, en la comunidad León Brindis, en Palenque, Chiapas. Fuente: Juan Gabriel López. Exposición orp: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 12. *Hemos alimentado a la tierra, hemos cumplido*. En Ixcacuatitla, Chicontepec, Veracruz, al terminar la ofrenda para el Huracán, la gente se forma alrededor para despedirse, da tres vueltas al depósito ritual, en orden y armonía, y desciende. Así ha cumplido con la montaña, las divinidades y la tierra. Fuente: Rafael Maldonado. Exposición orp: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 13. *Las mujeres en el ritual.* Ellas cumplen un papel esencial dentro de la religiosidad popular, pues son portadoras del conocimiento tradicional y parte importante de la organización comunitaria en los actos religiosos; además, crían, educan y enseñan a las futuras generaciones los pasos que constituyen el ritual. Semana Santa en Santiago Ecatlán, Jonotla. Puebla. Fuente: Tania Escobar. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 14. *Hermanados por la tradición.* La procesión de Cristo Aparecido representa el término de la fiesta de la imagen el quinto viernes de Cuaresma, donde participan peregrinos, mayordomos y habitantes. El camino por las calles principales testifica el compromiso con la imagen, que transita arropada de agradecimientos en su caminar. Totolapan, Morelos. Fuente: Alejandro García. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 15. *Evocando la morada de Cristo.* El día de Pentecostés, las danzas de arrieros, moros con garrote, pastorcitas, encargados de la imagen de Cristo Aparecido, mayordomos y acompañantes, acuden a la cuevita para conmemorar la aparición del Cristo en 1757. Éstas rememoran el acontecimiento histórico, conformando así el paisaje ritual de la cabecera municipal de Atlatlahucan, Morelos. Fuente: Laura Aréchiga. Exposición orp: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 16. *Los dones contados.* Ésta es la ofrenda contada de los alimentos a los ancestros, donde el siete y los múltiplos de siete aparecen en los alimentos: siete velas, veintiún vasos de refresco, siete botellas de refresco, siete panes en una bolsa, cuatro tapataxtles y tres cervezas. Panteón de la comunidad de Macuxtepetla, Huejutla, Hidalgo. Fuente: César Hernández. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 17. *La ofrenda musical y la danza.* La ofrenda musical y la representación de los muertos que regresan se representan con las comparsas de los danzantes. Es una pieza importante para el ritual del Día de Muertos o Xantolo o Mihcailhuitl. El grupo musical interpreta sones xantoleros o costumbre y canciones que las cuadrillas bailan con el dueto o trío de huapangueros. Panteón de Macuxtepetla, Huejutla, Hidalgo. Fuente: César Hernández. Exposición orp: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú", 2018.



Foto 18. *Los mogotes y su ofrenda*. La festividad del señor de las Peñas se lleva a cabo el quinto viernes de Cuaresma. Los rituales (limpias, ofrendar el paisaje, mirar las cavidades de las piedras y colocar incienso, dinero y veladoras) más importantes se realizan alrededor de los mogotes para invocar la ayuda del Cristo. En la imagen se muestra a una peregrina colocando veladoras en una "cuevita", pues pide el alivio de las dolencias de sus piernas; se dice que, si traes suerte, verás a la imagen. FUENTE: Ana Vázquez. Exposición ORP: "Creo en un solo Dios… aunque no lo nombre como tú".



Foto 19. *Solicitud para el inicio de temporal*. Al regresar del cerro sagrado de Tecacahuaco, en Hidalgo, los habitantes esperan con emoción la llegada de Chicomexochitl. Se le habla con bellas metáforas para agradecer su presencia y se cocinan alimentos especiales en honor a esta entidad sagrada. Fuente: Alba Patricia Hernández Soc. Exposición orp: "Especialistas rituales México-Guatemala: dos miradas antropológicas de una historia compartida", 2016.



Foto 20. *Ofrenda a los aires.* Doña Jovita coloca los objetos de la ofrenda para los aires, en San Andrés de la Cal, Morelos. Autor: Alicia María Juárez Becerril. Fuente: Exposición orp: "Especialistas rituales México-Guatemala: dos miradas antropológicas de una historia compartida", 2016.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE

Presentación
Lucero González Suárez 7

I. LA EXPERIENCIA MÍSTICO-RELIGIOSA

Perfección, virtud y teofanía en el *De vita Moysis* de Gregorio de Nisa
Jacob Buganza Torio 14

El Caracol del corazón: Una propuesta de otra espiritualidad y educación posibles
Santiago María Borda-Malo Echeverri 37

Antología mística de san Juan Diego con base en el *Nican Mopohua*
Arturo Rocha Cortés 52

La voz de un silencio elocuente de la mano de Elías
Carlos Ceballos Blanco 66

El cristianismo como modo de existencia. Una meditación fenomenológico-hermenéutica, a partir de la filosofía de Søren Kierkegaard
Lucero González Suárez 84

La putrefacción divina en la filosofía de Nietzsche
Víctor Ignacio Coronel Piña 108

II. *DOSSIER*

El problema de la justicia en *Voz diferente*. Carol Gilligan y la relevancia moral de la experiencia femenina
Marina Dimitrievna Okolova 120

La dieta de la interculturalidad y la transculturalidad: una forma diferente de pensar y vivir la cultura
Andrés Gerardo Aguilar García 146

Barbarie, capitalismo y la vida de los pueblos originarios como posibilidad de humanismo
Edgar Alejandro Daniel Santiago 158

Xenofobia y barbarie moral en México. Propuesta de interculturalidad en el marco educativo democrático de Pérez Tapias
Emanuel Cubias Ibarra 171

La belleza del olvido en la era posmoderna
Irel Penélope Quezada 184

Verstehen y Erklären: La hermenéutica en las ciencias sociales
Álvaro Reyes Toxqui 202

III. ARTE Y RELIGIÓN

Y Dios puso su morada en el barrio...: Los exvotos en la Religiosidad Popular como testimonio de la experiencia de lo Sagrado en la cotidianidad
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 221

Espacios sagrados: santuarios, capillas, templos… en la provincia de Chimborazo, Ecuador
Luis Fernando Botero Villegas 240

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Fiesta religiosa y devoción popular.* El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX
Gerardo González Reyes 265

V. CARPETA GRÁFICA

Los colores de la fe: espiritualidad y sentidos en la ritualidad indígena
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 270